IGNACIO OLAGÜE

LES ARABES N'ONT JAMAIS ENVAHI L'ESPAGNE



L'HISTOIRE
FLAMMARION

Depuis des siècles, se fondant sur des documents partiels et partiaux, les générations successives d'historiens classiques ont tenu pour vérité assurée l'invasion de la péninsule ibérique par les Arabes et l'introduction de l'islam en Espagne par la force des armes.
Il est vrai que musulmans et chrétiens ont mis le même acharnement à accréditer cette thèse : n'apportait-elle pas aux premiers la satisfaction d'avoir été les plus forts, aux autres l'excuse de n'avoir cédé que devant l'écrasante supériorité du conquérant ?
Pour le professeur Ignacio Olagüe, la vérité historique apparaît bien différente de la trop commode légende. Il montre l'Espagne déchirée, au VIIIe siècle, par la guerre civile opposant les tenants de l'arianisme aux chrétiens orthodoxes. Et il voit, dans la libre conversion à la religion musulmane des «hérétiques» vainqueurs, une évolution logique.
C'est, en fait, toute la propagation de l'islam depuis la prédication de Mahomet qui est ici remise en question : plutôt que d'impossibles conquêtes militaires, ne serait-elle pas le fruit de mouvements internes des sociétés qui y ont adhéré ?
L'auteur de cet ouvrage s'est assigné de récrire entièrement une tranche capitale de l'histoire de son pays. Il y a mis toute l'objectivité nécessaire pour anéantir un mythe issu de la conjonction du fanatisme, de l'ignorance, de la négligence, du conformisme - et de la crainte d'aller contre les idées reçues.

Couverture : Coffret de Pampelune. Cliché J.E. Uranga -

69-XI

6e MILLE - Prix : 28 F

dans le Royaume visigoth ; circonscrites le plus souvent à des circonstances provinciales, elles avaient toujours été maîtrisées rapidement. Mais à la mort de Vitiza, toutes les causes d'une conflagration étaient réunies ; ce décès provoqua une crise révolutionnaire qui allait durer près de soixante-dix ans.

La *Chronique du Maure Rasis* nous a rapporté : « Comme la terre se trouvait sans roi...des partis commencèrent à s'opposer, de nombreux combats s'ensuivirent...Il n'y eut pas une ville qui ne se souleva. Les gens...se massacraient les uns les autres...comme s'ils avaient toujours été ennemis. » De pareils troubles ne pouvaient avoir une cause secondaire, telle l'incapacité d'un adolescent à gouverner : il a fallu un an et demi aux Goths pour se mettre d'accord sur un autre roi ; très confuse, la situation reste inexplicable tant qu'on se refuse à admettre la compétition religieuse qui divisait les Ibériques. La guerre civile aboutit à une transformation de la société, admise par tous : la succession de Vitiza fut l'occasion pour les deux partis d'en finir avec leurs adversaires ; qui prétendrait que les vainqueurs étaient les moins nombreux ? Le parti de Rodéric était celui de l'orthodoxie, celui des partisans des fils de Vitiza tenait pour l'unicité de la nature divine ; l'idée-force dominante : « l'hérésie », accéléra son mouvement.

Rodéric fut proclamé successeur de Vitiza par une assemblée de Goths orthodoxes : les chroniques sont concordantes ; nous possédons des monnaies frappées à son nom. Les Goths n'étant qu'une minorité, Rodéric dut, bien qu'ils constituassent l'aristocratie foncière, partir à la conquête de son royaume soulevé : chaque région naturelle s'étant déclarée indépendante, le pouvoir de Rodéric ne s'exerçait que sur une partie très restreinte de la péninsule Ibérique ; toutes les régions étaient favorables aux fils de Vitiza, qui avait nommé leurs gouverneurs. Réchésinde dominait la Bétique ; Théodomir devint comme le vice-roi du Levant, y maintenant son autorité en pleine tourmente durant de nombreuses années. Agila lui-même gouverna longtemps le littoral méditerranéen et la Narbonnaise ; il fit frapper des monnaies à son nom à Narbonne et à Tarragone. L'élection de Rodéric était purement nominale ; la minorité qui l'avait mis à sa tête n'avait plus aucun prestige pour l'imposer au peuple.

Ayant été gouverneur de la Bétique, Rodéric se dirigea vers le sud de la péninsule Ibérique, pour en déloger les partisans des fils de Vitiza ; il croyait y avoir encore des amis. En outre, l'actuelle Andalousie était alors la région la plus riche de la contrée : celui qui la tenait avait un atout essentiel dans son jeu ; selon l'histoire classique, c'est en Bétique occidentale que se décida l'avenir de la péninsule pour les siècles à venir. Rodéric était probablement courageux mais peu cultivé : les subtilités spirituelles ou intellectuelles de la guerre civile dont il était un des protagonistes essentiels, devaient lui échapper complètement ; d'où sa défaite. La Bétique était — et allait demeurer jusqu'aux Temps modernes — la région la plus évoluée d'Occident : elle détenait un héritage culturel considérable, reçu de la civilisation romaine ; elle rendait à cette dernière le service qu'avait rendu l'école d'Alexandrie à la civilisation grecque. Dans cette tradition maintenue par Isidore de Séville et ses disciples, et enrichie par les leçons de Byzance et le génie populaire, allaient s'enraciner les éléments autochtones qui donneraient vie à la culture arabo-andalouse : l'atmosphère de cette province était contraire à l'idéal du monarque qui prétendait la soumettre.

Rodéric voulut-il en imposer à l'opinion ibérique par un coup d'éclat, en frappant d'abord là où ses ennemis étaient les plus puissants, et en détruisant d'emblée leurs forces les plus importantes ? Dépourvu d'esprit critique, comme beaucoup de militaires, il avait minimisé les moyens de l'adversaire et surestimé les siens ; presque tout le monde était contre lui. Par un coup d'audace, il parvint à vaincre Réchésinde, qui tomba au combat ; mais en se présentant devant Séville, il affrontait Oppas, archevêque de la ville et oncle de ses rivaux au Trône. Chrétienne ou musulmane, la tradition est unanime pour déclarer que l'archevêque a aidé les Arabes à s'emparer de la péninsule : au plus fort de la bataille du Guadalète, il se serait retourné contre Rodéric ; sa présence dans les rangs de l'armée de l'usurpateur, a tout de même paru étrange à certains chroniqueurs, qui attribuent la trahison à un nommé Sisebut. Quoi qu'il en fût, la *Chronique d'Alphonse III* a placé ensuite Oppas à la tête des troupes d'un prince arabe dont nous ignorons tout, mais qu'il conduisit contre Pélage,

LES ARABES N'ONT JAMAIS ENVAHI L'ESPAGNE

AUTRES OUVRAGES D'IGNACIO OLAGÜE EN FRANÇAIS

Pour voir et comprendre l'Espagne
1952.

Le journal de bord de Jean de La Cosa
Editions de Paris, 1957.

Histoire d'Espagne
Editions de Paris, 1957.

L'Espagne au XXe siècle
Calmann-Lévy, 1960

IGNACIO OLAGÜE

LES ARABES N'ONT JAMAIS ENVAHI L'ESPAGNE

L'HISTOIRE

FLAMMARION

AVERTISSEMENT

En notre âge nucléaire, nous pouvons imaginer qu'un cataclysme atomique a détruit l'humanité, n'en laissant que quelques groupes dégénérés, en Australie par exemple. Après de nombreux millénaires, la civilisation a refleuri sur la Terre : les descendants de ces survivants découvrent l'Europe, épicentre du désastre ancien.

Là, ils ne trouvent que trois livres : *Das Kapital,* de Marx ; un récit strictement militaire de l'offensive allemande en Russie jusqu'à l'automne 1941, et une histoire de la Russie sous Khrouchtchov.

Ayant déchiffré ces textes antiques, un historien présente une thèse : ayant envahi l'est de l'Europe, les Allemands y ont imposé le marxisme.

A nous qui venons d'assister à la commémoration de la révolution soviétique de 1917, cette thèse paraît extravagante. Elle l'est moins que celle, universellement admise, selon laquelle les Arabes ayant envahi la péninsule Ibérique, y ont imposé l'islam : les Allemands auraient pu conquérir la Russie ; aucune armée arabe n'a même pu venir dans la péninsule.

En se fondant sur des documents aussi partiels et partiaux que ceux exploités par notre historien futur, les historiens classiques ont cru pouvoir affirmer que la civilisation arabo-musulmane avait été appliquée à la péninsule Ibérique par la force des armes.

A la pénurie de textes, dont aucun n'est même contemporain de l'islamisation des Ibériques, s'est ajoutée la volonté des dogmatiques musulmans ou chrétiens ; ainsi l'Eglise espagnole, soucieuse d'accréditer une thèse favorable à sa position, surtout au XVIe siècle. Si la péninsule a été envahie par une puissante armée étrangère, le christianisme ibérique n'a pas à rougir d'avoir été subjugué pendant près de huit siècles.

La réalité fut autre : impuissant à s'imposer dans une contrée où la civilisation gréco-romaine était restée vivace longtemps après la dissolution de l'Empire, le christianisme nicéen y était même en décomposition à la fin du VIIe siècle. Après le siècle pendant lequel l'arianisme avait été la religion officielle d'un état florissant, le christianisme orthodoxe venait d'être déconsidéré par les abus des évêques.

En tentant, vers 710, de reprendre un pouvoir qui leur échappait irrésistiblement — en poussant un certain Rodéric à usurper le trône après la mort de Vitiza — les princes réactionnaires, religieux ou laïcs, déclenchèrent une guerre civile qui dura trois quarts de siècle. Vainqueurs, les « hérétiques » poursuivirent leur évolution idéologique et, en toute logique, devinrent musulmans.

C'est toute la propagation de l'islam depuis la prédication de Mahomet qui se trouve à remettre en question : plutôt que d'impossibles conquêtes militaires, ne serait-elle pas le fruit de mouvements internes des sociétés qui y ont adhéré ?

C'est aussi la construction de la « mosquée » de Cordoue : debout avant l'époque où les Ibériques se sont trouvés musulmans, elle a certainement été bâtie pour une religion autre que l'islam, laquelle ne semble être ni le catholicisme ni le judaïsme.

C'est enfin le sempiternel cliché des manuels d'histoire de la France médiévale : la victoire de Charles Martel sur « les Arabes » à Poitiers, en 732...

L'auteur de cet ouvrage s'est assigné de récrire entièrement une tranche capitale de l'histoire de son pays. Il y a mis toute l'objectivité nécessaire pour anéantir un mythe issu de la conjonction du fanatisme, de l'ignorance, de la négligence, du conformisme et de la crainte d'aller contre les idées reçues.

Le texte présenté ici n'est pas l'original, écrit cependant directement en français : il s'agissait d'un texte hautement scientifique, accompagné d'un appareil critique et bibliographique trop considérable pour figurer dans un ouvrage de cette collection ; cet ensemble sera publié ultérieurement, à l'intention des spécialistes. Pour l'heure, nous en avons fait un condensé, agréé par l'auteur ; de son aveu même, aucune de ses idées n'a été négligée, ni rien de sa pensée trahi.

Surtout, nous nous sommes efforcé de préserver le dépouillement indispensable à un ouvrage d'un tel sérieux, bien que le texte en soit parfois rendu un peu austère ; notamment ses premiers chapitres, où l'auteur a donné une dernière fois la parole à ceux qu'il nous dénonce. Que le lecteur y voie moins une entrave à son plaisir, que la marque de la probité intellectuelle qui a inspiré cet ouvrage, écrit moins pour plaire que pour instruire.

Jean BAERT

PROLOGUE

Dès qu'il est, venant du *patio* des Orangers, passé sous le grand arc en fer-à-cheval qui surmonte l'entrée principale de la mosquée de Cordoue, le visiteur est déconcerté : habitué à estimer, d'un regard, les dimensions intérieures d'un édifice nouveau pour lui, il ne peut mesurer celui-ci ; des colonnes innombrables s'enfuient devant lui et, dans leur mouvement, estompent l'horizon. L'œil ne peut se poser nulle part et atteindre une limite ; de partout se présente la même image, comme réfléchie par des miroirs multiples.

Généralement en marbre blanc et lisse, quelquefois en onyx, certains torses, d'autres contournés, la plupart de style toscan — les fûts qui cernent le visiteur soutiennent d'autres arcs en fer-à-cheval, lancés audacieusement de colonne en colonne, sans finalité apparente ; sur les chapiteaux se dressent des piliers étroits, portant une autre rangée d'arcs, de plein cintre. La coloration double des claveaux (calcaire et brique) ajoute à l'insolite de l'ensemble.

I

Au début du VIIe siècle, nous enseigne l'histoire, le Proche Orient se trouvait dévasté. Plus que centenaire, la compétition entre Byzantins et Perses avait porté au comble le désordre qui, depuis la dissolution de l'Empire romain, régnait en permanence dans cette contrée : Mésopotamie, Syrie, Palestine, Egypte — habitées par des peuples divers, par leurs ascendances et leur patrimoine culturel, et soumis sans cesse à des forces contraires. Un bouleversement était inévitable.

Un Arabe survint, connu seulement sous son surnom : *mouhammad* (le loué) ; Mahomet commença à prêcher l'*islam* (la soumission, à Dieu), parmi ceux de sa tribu, peu avant que les Perses, prenant l'avantage sur les Byzantins, n'occupassent Damas et Jérusalem, puis l'Egypte. En 622, il quitta La Mecque pour Médine (l'hégire — de *hijra*, exil), puis prépara son retour dans la sainte ville arabe, où il rentra en 630 ; il mourut deux ans plus tard.

Suivant ses enseignements, les *mouslim* (ceux qui se soumettent) se constituèrent en une armée puissante et déclenchèrent une série d'invasions qui leur donna la maîtrise de la moitié du monde d'alors : dès 635, les musulmans dominaient la Syrie, en 639 la Palestine, en 641 la Mésopotamie, en 642 l'Egypte, en 643 la Perse, en 647 la Tripolitaine, en 649 Chypre, en 664 le Pendjab, en 701 l'Afrique du Nord, en 713 la péninsule Ibérique.

En 720, les Arabes prirent Narbonne, arrivèrent devant Autun en 725 mais, le 25 octobre 732, furent défaits au nord de Poitiers par le Franc Charles Martel ; à l'ouest, la conquête arabe se stabilisa au sud des Pyrénées. Elle était arrêtée devant Constantinople depuis 717, mais sa progression vers l'Asie centrale se poursuivait.

En 642, donc, les Arabes achevèrent, par la prise de la citadelle d'Alexandrie, la conquête de l'Egypte ; cinq ans plus tard, ils dominaient la Tripolitaine, puis continuèrent vers la Tunisie. Ils ne connurent aucune difficulté majeure ; toutefois, la prise de possession se déroula en plusieurs épisodes.

En 647, l'exarque byzantin Grégoire se souleva contre l'Empereur, pour d'obscures raisons religieuses ; profitant de la situation — ou d'accord avec le rebelle — Abd al-Lah ben Saïd, gouverneur arabe d'Egypte, envahit la Tunisie avec 20 000 hommes, la pilla et rentra dans sa province. En 665 eut lieu une autre *razzia*, qui ne changea pas la position respective des deux pays.

Vers 670 apparut le « conquérant de l'Afrique du Nord » : Sidi Okba ; ayant défait le chef auraba Kossaïla, il obtint sa conversion. Il fonda Kairouan, d'abord base militaire ; il poussa vers l'ouest et aurait atteint l'océan Atlantique. Contraint de revenir en arrière, il se brouilla en outre avec Kossaïla : celui-ci lui tendit une embuscade, où Okba fut tué ; Kossaïla resta maître de Kairouan de 683 à 686.

A cette dernière date, il fut à son tour défait par Zohaïr ben Kaïs, lieutenant du défunt Okba, et perdit la vie au combat ; ne se sentant pas en force, Zohaïr entreprit de regagner l'Egypte mais se fit massacrer en Cyrénaïque par un corps expéditionnaire byzantin. En 693, enfin, le calife Abd al-Malik envoya Hassan ben An-Nomar et 40 000 hommes : ils prirent Carthage, la capitale, en 698 ; trois ans plus tard, la Tunisie était définitivement conquise à l'islam.

De 701 à 710 se déroula la conquête du reste de l'Afrique du Nord, menée à bien par Moussa ben Noçaïr. En 711, à la demande des héritiers légitimes du roi visigoth Vitiza, 7 000 Arabes, sous le commandement du Berbère Tarik, franchirent le détroit auquel leur général donna son appellation définitive (*jabal Tarik*, montagne de Tarik — d'où « Gibraltar »). Peu après, Tarik défit le roi usurpateur Rodéric (Rodrigue) sur le Guadalète, près de Cadix.

Cependant, exploitant sa victoire à son profit, Tarik envahit le royaume chrétien. Soucieux des succès de son subordonné, Moussa ben Noçaïr franchit à son tour le détroit ;

en 713, la péninsule Ibérique était aussi conquise à l'islam. Néanmoins, les Arabes furent peu à peu refoulés vers le sud ; le royaume de Grenade, dernier bastion de l'islam en terre ibérique, tomba en 1492.

⁂

Tous les historiens qui ont étudié la conquête de la péninsule Ibérique par les Arabes se sont d'abord appuyés sur un texte en latin rédigé par un témoin oculaire : l'évêque Isidore Pacense, prélat spécialisé dans l'histoire de son temps ; il cite, au cours de son récit, les titres de plusieurs ouvrages composés par lui sur divers sujets mais perdus pour nous. Ce texte, dont la narration s'arrête en 754, nous a été transmis par plusieurs manuscrits, tous d'une date plus tardive : deux font autorité.

L'un est conservé à la bibliothèque de l'académie d'histoire de Madrid, l'autre à la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris ; copié au XIVe siècle, le second est plus complet, la moitié du premier ayant été perdue. Au XVIIIe siècle, le père augustin Florez a inclus ce texte dans sa monumentale *España sagrada* (l'Espagne sacrée) ; le père jésuite Tailhand, paléographe français, a reproduit ces deux manuscrits en fac-similé, avec des commentaires nombreux et longs.

Après cette chronique en latin, les textes les plus anciens auxquels se sont référés les historiens de l'Espagne du VIIIe siècle sont de langue arabe. Une *Tarikh* (histoire) avait été attribuée à Ibn Habib († 853), théologien musulman et introducteur du rite malékite dans la péninsule Ibérique ; dans ses *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, l'éminent orientaliste hollandais Reinhardt Dozy a montré que l'ouvrage date de 891, dû en réalité au disciple d'Ibn Habib : Ibn Abi-r-Rika, qui a uni l'enseignement de son maître à son savoir propre.

Un autre de ces textes arabes est dû au savant égyptien Ibn Abd al-Hakkam († 871). Un troisième, enfin, portant le titre d'*Ahadith al-imana wa-s-siyasa* (récits relatifs aux pouvoirs spirituel et temporel), avait été attribué à l'historien

célèbre Ibn Kotaïba (828-889) ; Dozy a montré que celui-ci n'est pas l'auteur des *Ahadith*, qui ont été rédigés vers 1060.

Du IXe siècle également, nous n'avons, sur les événements du VIIIe siècle dans la péninsule Ibérique, que deux textes en latin : la *Chronique d'Alphonse III* et la *Chronique d'Albelda* ; ils sont dus à des moines ayant vécu dans la vaste contrée que nous appelons « domaine pyrénéen », et qui comprend les régions des monts Cantabriques et des Pyrénées, tant au sud qu'au nord de ces dernières. L'une et l'autre figurent dans l'ouvrage de Florez.

La *Chronique d'Alphonse III* est peut-être de la main même de ce roi des Asturies et de Léon, mort en 910 ; certains ont estimé qu'il en a plutôt fait commande à Sébastien de Salamanque (d'où son autre titre de *Chronique de Sébastien*). La narration va de 672 à 866 ; la rédaction est de 883.

La *Chronique d'Albelda* est moins archaïque ; cependant, ces deux textes sont à ce point contemporains qu'en l'absence de toute indication du rédacteur, on a attribué au second la même date de 883. Du moins pour sa première partie, due à un moine de l'abbaye Saint-Emilien de la Cogolla, dans la Rioja (partie occidentale du bassin moyen de l'Ebre, près de Logroño) ; certains ont attribué à ce religieux le nom de Dulcidius.

La seconde partie a été rédigée, vers le milieu du Xe siècle, par Vigila, bénédictin du monastère d'Albelda, dans la même région ; d'où l'appellation de *Codex Vigilanus* donné au manuscrit de cette chronique daté de 976 et conservé à l'Escurial. Pour un autre bénédictin : Lucien Serrano, Vigila serait le rédacteur principal de cette chronique ; il aurait ordonné et poursuivi un court texte du IXe siècle.

A cette même date s'arrête la narration d'un autre texte en arabe : la *Chronique du Maure Rasis* ; Ahmed ar-Rassi — surnommé *at-Tarikhi*, l'historien — a rapporté les événements du règne de Rodéric, de la conquête de la péninsule Ibérique, et des règnes des émirs et des califes jusqu'en 976. Le texte original est perdu ; nous n'en avons qu'une mauvaise traduction espagnole, du XIVe ou XVe siècle. Le texte a été publié par Pascal Gayangos, dans les *Memorias de la Real academia de la Historia* (mémoires de l'académie royale d'Histoire, de Madrid) ; Edouard Saavédra en a annexé à son *Estudio sobre la invasión de los Arabes en España* (étude sur l'invasion des Arabes en Espagne) la partie relative aux derniers rois visigoths et à la conquête de la péninsule.

La *Chronique du Maure Rasis* comporte trois parties : la première traite de géographie, les deux autres d'histoire (la situation de la péninsule Ibérique avant et après la conquête). Tous les historiens ont dû reconnaître que le texte a été estropié et truffé d'interpolations ; il importe néanmoins d'en extraire le fond authentique.

Gayangos a contesté que la première partie historique soit d'un auteur arabe ; il l'a dite inspirée d'un roman historique sur Rodéric publié en 1443. Saavédra croyait en l'authenticité du texte depuis la mort du même souverain jusqu'à l'arrivée d'Alhor ; c'est au contraire le romancier du XVe siècle qui se serait inspiré de la chronique, dont la traduction daterait alors du XIVe siècle. Marcellin Ménendez y Pélayo s'est tenu entre ses deux confrères, se contentant d'établir les affinités entre ces deux textes. Il semble que le fond de la chronique soit de la main de Rasis.

Des XIe et XIIe siècles, les textes sur les événements survenus dans la péninsule Ibérique au VIIIe siècle, sont tous de langue arabe. Ceux du XIe siècle ont condensé la tradition orale des familles et des tribus du nord du Maroc ; le type le plus accompli en est la chronique découverte par Dozy et intitulée *Akhbar majmoua* (annales rassemblées). Il s'agit d'un recueil de récits transcrits par un intellectuel musulman vers 1005. Parmi les autres de ces chroniques « berbères », on peut signaler celle d'Ibn al-Kotiya, le « fils de la Gothe » ; l'auteur descendrait d'une petite-fille de Vitiza. Ces deux textes figurent dans la *Colección de obras arábigas de historia y de geografia que publica la Real academia de la Historia* (collection d'œuvres arabes d'histoire et de géographie publiées par l'académie royale d'Histoire) : *Akhbar majmoua* traduite par Emile Lafuente Alcantara, la *Chronique d'Ibn al-Kotiya* par Gayangos.

Les textes arabes postérieurs au XIe siècle et relatifs à la

conquête de la péninsule Ibérique par des Arabes, sont tenus pour des travaux historiques. Nous pouvons ainsi parcourir les ouvrages d'Ibn Khaldoun, historien qu'on a qualifié de « semi-occidental » ; il s'agit exactement d'un intellectuel tunisien du XIVe siècle qui, d'origine ibérique, fut instruit dans la tradition culturelle andalouse, laquelle venait d'atteindre un des sommets de la pensée universelle. Parmi les autres historiens arabes, nous pouvons citer Ibn Adhari et Al-Makkari.

II

En envoyant ses troupes conquérir le monde, le *Khalif* (représentant, du Prophète) avait pour but de propager la foi nouvelle : plus que d'envahir, il s'agirait d'occuper et de dominer, afin de pouvoir imposer aux sociétés non-musulmanes de changer leurs fondements ; un tel objectif doit s'appuyer sur un état puissant, doté d'un gouvernement fort — d'où son caractère d'exception. Une telle structure sociale implique un pays peuplé et riche ; il faut qu'au VIIe siècle, l'Arabie fût très différente de ce qu'elle est de nos jours.

Nous possédons des témoignages probants selon lesquels les déserts intérieurs de la péninsule Arabique : Roub al-Khali et Néfoud, sont très anciens ; à l'époque de la prédication de Mahomet, l'Arabie présentait pratiquement le même aspect qu'aujourd'hui. Sa population était réduite, presque exclusivement nomade ou caravanière : où le Calife a-t-il trouvé les ressources en hommes et en argent nécessaires à l'accomplissement de son dessein ambitieux ?

Dans un pays de faciès sub-désertique et de sol perméable, le cheval ne peut survivre, même si l'homme lui assure les quarante litres d'eau qui lui sont indispensables par jour ; il peut tout au plus le traverser, si la distance est assez courte pour que son maître puisse lui emporter une telle quantité d'eau. Seul le chameau peut subsister en Arabie : ongulé comme le cheval, il est en plus ruminant, ce qui lui permet de s'adapter à la rareté de l'eau ; animal coureur, il peut aussi se déplacer rapidement, profitant au maximum d'une nourriture éparse.

Peut-être originaire du « Croissant fertile » (Palestine, Syrie et Mésopotamie, encerclant le nord de la péninsule Arabique

en une courbe où le climat et l'orographie permettent le développement de l'agriculture), le pur-sang « arabe » est plus vraisemblablement issu de croisements réalisés ultérieurement en Asie même, en Afrique du Nord, voire en Andalousie ; les allusions du *Coran* au cheval sont l'expression d'une aspiration à un niveau de vie supérieur, non le témoignage de faits de l'existence quotidienne. Les Arabes ne disposaient pas de la seule monture à même de leur assurer ces succès foudroyants — celle de leurs prédécesseurs illustres : les Parthes, les Huns, les Mongols.

S'agissant de la seconde expédition de Mahomet contre Damas, Louis Sédillot, dans son *Histoire des Arabes*, a indiqué comme effectifs « 10 000 cavaliers, 12 000 chameaux et 20 000 fantassins » ; il a énoncé là une impossibilité. Chameaux et chevaux s'excluent : relevant de faciès géographiques opposés, ils ne peuvent même pas coexister artificiellement ; leurs odeurs les irritent mutuellement — comme chiens et chats. De plus, les seuls 10 000 chevaux auraient eu besoin de 400 000 litres d'eau par jour : où les puiser, entre La Mecque et Damas, et trouver aussi de quoi donner à boire aux 10 000 cavaliers et aux 20 000 fantassins qui complétaient l'armée du Prophète ?

En outre, la ferrure, inventée en Gaule sous les Mérovingiens, restait un usage occidental, au VIIe siècle ; quand on devait, au Proche Orient, faire passer un animal de monte sur un terrain caillouteux, on lui enveloppait les pieds de cuir. A supposer qu'ils aient eu des chevaux, les Arabes n'auraient pu leur faire parcourir, sans fers, ces milliers de kilomètres. D'ailleurs, ils auraient eux-mêmes dû chevaucher sans étriers ; ceux-ci, inventés en Chine, n'ont été connus au Proche Orient qu'au IXe siècle.

Esclaves de leurs troupeaux, par conséquent de la pousse des plantes herbacées, les nomades sont à la merci de la conjoncture climatique. Lorsque survient une année moins humide, ils lancent leurs troupeaux sur les terres des sédentaires, en bordure de la steppe. Il en résulte des échauffourées dont l'ensemble constitue une lutte saisonnière que l'historien américain Jacques Breasted a définie en étudiant

le passé des peuples du Croissant fertile (qui lui doit son appellation) ; nous en avons inféré une loi à laquelle nous avons donné son nom.

Lors d'une crise saisonnière les nomades ne peuvent séjourner longtemps en terre étrangère : la surprise évanouie, ils risquent d'être à leur tour attaqués par des forces supérieures ; ayant atteint leur objectif de faire survivre leurs troupeaux durant quelques semaines critiques, ils doivent se retirer dans leur habitat ordinaire. La loi de Breasted ne peut justifier une conquête du Croissant fertile par les Arabes. D'ailleurs, les Arabes se seraient, dans cette contrée, heurtés, après s'être épuisés à franchir les mille kilomètres qui séparent la Syrie du Hédjaz, aux Perses et aux Byzantins.

De fait, les Arabes auraient hésité à envahir l'Egypte : ce riche pays agricole était peuplé d'environ quinze millions de Coptes ; les conquérants risquaient d'être noyés dans cette masse humaine, de type racial et de civilisation différents des leurs. Néanmoins, les Perses à peine chassés, ils se sont lancés à l'assaut de la Tunisie.

Le rédacteur d'*Akhbar majmoua* a rapporté : « De tous les pays frontaliers, aucun ne préoccupait tant Al-Walid que l'Ifrikiya. » Entre les pays sur lesquels s'étendait la souveraineté du calife de Damas et la Tunisie (en arabe *Ifrikiya*, d'après le nom de la province romaine puis byzantine d'Afrique), il y a les 2 000 kilomètres d'affreux désert du Sahara oriental ; avant les Temps modernes, les sables, comme les eaux marines, n'étaient jamais la dépendance d'une autorité lointaine.

Dans un des nombreux ouvrages qu'il a consacrés à l'Espagne musulmane, Evariste Lévi-Provençal nous a dit les problèmes auxquels se heurtaient les hommes politiques de l'époque dès qu'ils avaient la tentation d'effectuer une razzia en pays voisin : « Il fallait...que la récolte s'annonçât belle... L'armée se ravitaillant sur place, cette condition était fondamentale...Les années de disette, on ne pouvait songer à partir en guerre. » Comment une armée de 40 000 hommes a-t-elle pu, à la fin du VIIe siècle, traverser une des contrées les plus déshéritées de la planète ? Même si cela était, elle serait

parvenue en Afrique du Nord dans un état de faiblesse tel que les Berbères, gens aguerris, l'auraient anéantie aussitôt.

Outre qu'Okba paraît n'avoir été qu'un aventurier malheureux, et que le dernier épisode de la conquête de la Tunisie est obscur, il faut remarquer que, parvenus à Carthage, les Arabes n'avaient pas un instant à perdre pour être en Espagne en 711 : ils venaient de mettre plus d'un demi-siècle pour faire 3 000 kilomètres ; il leur en restait deux mille. Si l'Afrique du Nord jouit d'un climat plus clément que celui du désert de Libye, c'est en revanche une vaste région à l'orographie complexe, et habitée par une race guerrière et valeureuse ; c'était, pour Moussa ben Noçaïr, un tour de force que de la dominer en dix ans.

Dans *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Georges Marçais a écrit : « Amorcée en 647, l'annexion de la Berbérie peut être considérée comme à peu près réalisée vers 710. Il n'avait pas fallu moins de cinquante-trois ans pour acquérir un résultat d'ailleurs précaire, car l'ère des difficultés allait bientôt se rouvrir. Elle ne prendra fin qu'au début du IXe siècle. Soit plus de cent cinquante ans de lutte ouverte ou d'hostilité latente, un siècle et demi pendant lequel la conquête arabe avait subi des échecs qui avaient allure de faillites et qui remettaient en question l'avenir de l'islam en Occident. » Comment les Arabes ont-ils pu se sentir assez solidement établis pour envisager la conquête de la péninsule Ibérique ?

⁂

Pour arriver dans cette dernière, les Arabes devaient franchir le bras de mer qui sépare l'Europe de l'Afrique : « vaisseau du désert » donnant le mal de mer au novice qui le monte, le chameau ne permet pas de constituer une flotte ; les Berbères non plus n'avaient pas de marine. S'étant procurés des embarcations, les Arabes devaient encore trouver des pilotes : unissant la Méditerranée, mer sans marée, à l'océan Atlantique, le détroit est parcouru par deux courants de sens contraires ; balayé en outre par des vents violents, il est

particulièrement dangereux. Sa réputation de cimetière de bateaux n'est plus à faire.

Selon le rédacteur d'*Akhbar majmoua*, un certain Olban (le « comte Julien »), chef du littoral nord-marocain, a prêté quatre barques aux Arabes ; attribuons à ces embarcations une capacité de transport maxima : cinquante hommes en plus de l'équipage. Pour passer l'armée de Tarik, il fallait trente-cinq voyages, soit soixante-dix jours ; il faut bien, à ce type d'embarcation, un jour pour effectuer la traversée. Avec les semaines de mauvais temps, où celle-ci lui est impossible, nous arrivons vite à trois mois ; un débarquement aussi lent n'aurait pu se réaliser sans que les premiers arrivés n'eussent été massacrés avant que les suivants ne les eussent rejoints.

Ibn Abd al-Hakkam en a attribué la réussite à l'utilisation d'un stratagème : « Dans une île, les gens de Tarik firent prisonniers des paysans, en tuèrent un et le firent cuire dans une marmite ; dans une autre, ils firent cuire de la viande. Escamotant les plats, ils laissèrent croire aux autres paysans qu'ils mangeaient de la chair humaine ; ceux-ci en colportèrent la rumeur dans tout le pays. » La réputation d'anthropophagie des Arabes passa sans doute sur le continent : les Ibériques, loin de massacrer les premiers arrivants, les reçurent avec considération ; ils préféraient se gagner leur bienveillance en se soumettant plutôt que de figurer à leur menu. Outre que cela n'est pas convaincant, il faut remarquer qu'il n'y a pas d'île dans le détroit de Gibraltar ; l'*isla del Peregil* (île du Persil), où Victor Bérard a situé l'antre de Calypso, n'est en fait qu'un rocher.

Pour passer les 7 000 hommes de Tarik dans des conditions normales, il fallait au moins cent embarcations ; seul un peuple essentiellement marin : les gens de Cadix, pouvait réaliser l'opération. Depuis le troisième millénaire préchrétien, ils allaient en Angleterre chercher de l'étain ; ils avaient déjà longé la côte occidentale de l'Afrique, dont ils avaient peut-être même fait le tour, selon Strabon. Ce sont vraisemblablement eux qui, au Ve siècle, ont fait passer les Vandales, en sens inverse ; l'époque accusait une grande décadence maritime, mais au début du VIIIe siècle, ils pouvaient encore avoir

une flotte suffisante pour effectuer un transport de troupes. Cependant, pourquoi ces Andalous auraient-ils rendu ce service à ceux qui venaient les asservir ? En admettant que Tarik ait trompé les Ibériques sur ses intentions, pourquoi les gens de Cadix auraient-ils passé les renforts amenés par Moussa, quelques mois plus tard ?

Ayant franchi le détroit de Gibraltar, les Arabes, qui ne bénéficiaient pas de conditions techniques plus évoluées que les Romains, ne mirent que trois ans à conquérir un pays — immense et très montagneux, à nouveau — que ces soldats fameux avaient mis trois siècles à dominer. Le rédacteur d'*Akhbar majmoua* a rapporté qu'après la victoire du Guadalète, « Tarik passa le défilé d'Algéciras, puis se dirigea vers la ville d'Ecija ». Ce défilé est une véritable souricière ; s'y engager équivalait à se livrer à l'ennemi. Quant à Ecija, depuis la sortie du défilé, elle est à 160 kilomètres, semés de villes comme Ronda ou Osuna, puissantes avant même la conquête romaine. Dès leur arrivée dans la péninsule Ibérique, les Arabes ont fait preuve de leur impéritie militaire.

On ne peut comparer avec la conquête ultérieure du Mexique par les Espagnols : là, les conquistadors ont joui, par la couleur de leur peau, le cheval et les armes à feu — plus efficaces par leur bruit que par leurs projectiles — d'une supériorité presque divine ; ici, ce sont les envahis dont la civilisation était supérieure, et qui, notamment, possédaient le cheval. Outre que l'Ibérie fut le plus grand haras de l'Empire romain, les Arabes — à supposer qu'ils se soient procuré des chevaux entre-temps — n'auraient pu faire passer le détroit à leurs montures : en raison de leur caractère ombrageux, embarquer des chevaux est délicat ; les Romains l'ont rarement fait, malgré les larges galères dont ils disposaient, et les eaux calmes sur lesquelles ils naviguaient.

Après que ses hommes se furent emparés chacun d'un cheval (ce qui nous confirme qu'ils n'en avaient pas en débarquant), Tarik « envoya 700 cavaliers sur Cordoue » ; cet escadron réussit un exploit certainement unique dans les annales de la guerre : à lui seul, il prit la ville alors la plus importante

de la péninsule Ibérique, et qui possédait d'imposants remparts construits à la fin de l'Empire romain (dont une partie reste debout).

Déjà, les Arabes avaient, en un tournemain, pris Alexandrie, malgré ses 600 000 habitants et ses fortifications. Pour venir à bout de remparts, il fallait des machines puissantes et complexes ; pour concevoir, construire, déplacer, mettre en position et utiliser celles-ci, il fallait des ingénieurs et des techniciens, en grand nombre, ainsi que beaucoup d'argent. Ces exigences aussi impliquaient une organisation sociale dont ces nomades ne devaient même pas soupçonner la possibilité.

Le rédacteur d'*Akhbar majmoua* a rapporté que, voulant amener à reddition Mérida, qui possédait des remparts « comme jamais les hommes n'en ont construit de pareils », Moussa imagina, après un premier contact avec les négociateurs, de teindre, pour la réunion suivante, sa barbe blanche en roux : « Un des envoyés s'écria : « Il doit être de ceux qui » mangent de la chair humaine, ou ce n'est pas celui que nous » avons vu hier ! » Enfin, ils revinrent le voir...alors qu'il avait la barbe noire ; de retour à la ville, ils dirent aux habitants : « Insensés ! vous combattez contre des prophètes qui » se transforment à leur gré et se rajeunissent ; leur roi était » un vieillard, c'est maintenant un homme jeune. Allez ! concé» dez-lui ce qu'il demande. »

Emerita Augusta avait été une des grandes villes de l'Ibérie ; elle avait possédé plus d'un demi-million d'habitants. Ayant certes perdu de sa splendeur, elle restait, au début du VIIIe siècle, un centre de civilisation, aux monuments remarquables ; ce n'était pas un hameau peuplé de gens ignares. Ses habitants — mieux : ses notables — auraient ignoré les artifices de la toilette ?

Et lorsqu'il s'agissait de villes inexpugnables comme Tolède ou Ronda ? Cette dernière a tenu tête un demi-siècle, vers 900, aux émirs de Cordoue, autrement plus puissants que Tarik et Moussa réunis. Que les Arabes aient pris quelques villes par ruse ou grâce à une trahison, cela peut se concevoir ; mais qu'ils se soient, sans coup férir, emparés de centaines de villes, certaines parmi les plus importantes du monde d'alors !

Il est remarquable qu'à partir de la prise d'Alexandrie, alors que les distances étaient de plus en plus longues et la géographie des pays envahis plus difficile, le temps mis par les Arabes à les dominer fut de plus en plus bref : cinquante-trois ans pour la Tunisie, dix ans pour l'Afrique du Nord, trois pour la péninsule Ibérique ; déserts, fleuves, chaînes de montagnes, bras de mer furent franchis allégrement. Une offensive ne peut se poursuivre indéfiniment : elle perd de sa puissance à mesure qu'elle progresse.

Lorsqu'un conquérant entreprend une avance que ses bases habituelles ne peuvent soutenir, il lui faut en constituer de nouvelles ; au VIIe siècle, cela demandait beaucoup de temps. Les Arabes n'ont cessé de négliger ce principe élémentaire de stratégie, capital à leur époque : à peine dominaient-ils un nouveau pays qu'ils repartaient en envahir un autre. Parvenus en Tunisie, ils se mettent en route pour le Maroc ; dès qu'ils eurent aperçu les vagues de l'océan, ils s'embarquèrent pour l'Europe ; trois ans plus tard, ils se faufilaient à travers les Pyrénées et envahissaient l'Aquitaine.

Les Arabes ne savaient rien de leurs objectifs ; ils ne possédaient pas encore de cartes. Ils ne savaient même pas ce qu'ils venaient faire dans la péninsule Ibérique ; dans *Akhbar majmoua*, nous pouvons lire : « Quand [Moussa] débarqua à Algéciras, on lui indiqua le chemin qu'avait suivi Tarik ; il répliqua qu'il n'avait pas envie de le suivre. Alors, les chrétiens qui lui tenaient lieu de guides lui dirent : « Nous te » conduirons par un chemin meilleur que le sien ; tu y trouve- » ras des villes beaucoup plus importantes que celles qu'il a » prises, et dont tu pourras, avec l'aide de Dieu, te rendre » maître. » Les Arabes ne savaient où aller ; les chrétiens durent leur donner des idées. Les envahisseurs étaient à la discrétion des autochtones !

III

Entre le Rhin et l'Elbe, la population germanique n'a jamais, avant le Ve siècle, dépassé le million ; comme pour les Arabes, il est difficile d'imaginer, en provenance de cette contrée, une invasion des pays méditerranéens, lesquels jouissaient alors des plus fortes densités du continent. Les Germains ne sont d'ailleurs devenus militaires qu'en entrant dans l'armée romaine ; auparavant, ils étaient essentiellement des pasteurs. Les Grandes Invasions ne furent pas des invasions ; les historiens allemands leur ont appliqué l'appellation de *Völkerwanderungen*, migrations de peuples.

Ne pouvant plus payer ses mercenaires, le Trésor impérial leur avait donné des domaines, souvent par peuple ; les légionnaires barbares étaient devenus des « fédérés ». Ceux-ci eurent autant intérêt que l'Empereur à ce que l'ordre fût maintenu dans les populations soumises à Rome. Les Germains furent les gendarmes de l'Empire romain, non ses destructeurs ; dans la décomposition générale, ils furent chargés de l'ordre public et durent prendre des mesures énergiques.

On a interprété les mouvements militaires provoqués par leur action policière comme des invasions : il s'agissait de manœuvres pour dominer des situations détériorées ; c'est la carence des Pouvoirs publics qui leur conférait parfois l'apparence d'un *pronunciamiento*. C'est une des monstruosités de l'histoire d'avoir rendu les Germains responsables de la dissolution de l'Empire romain ; ils la retardèrent au contraire et maintinrent leur rôle pacificateur même après la déposition du dernier empereur d'Occident.

On ne peut interpréter les mouvements sporadiques de familles ou de tribus comme une invasion ; possédant un

caractère militaire, celle-ci ne peut procéder que d'un état. Aussi peu nombreux, des Germains n'auraient pu franchir les Pyrénées et se répandre dans la péninsule Ibérique sans avoir à vaincre de fortes oppositions ; celles-ci auraient laissé des traces dans les textes.

L'établissement des Visigoths dans la péninsule Ibérique n'a rien à voir avec une invasion consécutive à leur exclusion d'Aquitaine ; il s'agit, à la suite d'une entente entre les éléments dirigeants des deux contrées, de l'envoi outre-Pyrénées d'une expédition de pacification. C'est de la même façon que les Vandales, nullement envahisseurs de l'Andalousie, furent envoyés restaurer l'ordre dans la lointaine province d'Afrique.

Romanisés de longue date, les Visigoths ne constituèrent qu'une minorité infime de la population de la péninsule Ibérique ; ils ont été assimilés si rapidement que leur influence a été nulle (on ne leur doit même pas les quelques mots germaniques passés en espagnol). Simplement, dans cette période de troubles allant du ve au VIIe siècles, la péninsule s'est trouvée dominée par une caste d'origine germanique, à qui l'on avait demandé de restaurer et de maintenir l'ordre ; bien loin d'oppresser les Ibériques, elle a permis, par ce rôle pacificateur, l'épanouissement d'une civilisation qui était peut-être la plus évoluée de l'Europe d'alors, et qu'à notamment illustrée l'école de Séville, sous saint Isidore.

Les Visigoths non seulement ont été assimilés par les populations ibériques mais ont même accéléré, volontairement, le processus : rude et grossière, cette caste militaire s'est alliée aux vieilles familles aristocratiques du terroir, lesquelles possédaient la richesse foncière et culturelle. Une loi fut promulguée, autorisant les mariages mixtes ; comme la plupart des lois, elle ne faisait que sanctionner un fait accompli. Cependant, elle ne s'adressait pas à la population en général ; les mariages étant permis seulement entre gens de classes égales, elle ne touchait que les Ibériques de la haute société ; ce fut un accord entre l'aristocratie terrienne et la caste militaire.

D'ailleurs, l'animosité qu'ont exprimée les chroniqueurs envers ces militaires n'avait rien à voir avec la politique ;

si Idatius (395-470) a accusé les Vandales des méfaits les plus noirs, ce n'est pas parce qu'ils étaient des étrangers venus subjuguer ses compatriotes de Galice. Pour lui, ces Germains étaient affectés d'une tare : ils étaient ariens ; raison majeure pour laquelle on les éloignait dès qu'ils avaient rempli leur mission de pacification. Aussi a-t-on écrit que les Visigoths terrorisaient les populations ibériques, qu'un divorce profond séparait la société, et que les Ibériques étaient prêts à s'allier avec le Diable plutôt que de supporter plus longtemps le joug germanique.

La thèse selon laquelle les Arabes auraient profité d'un conflit entre les sujets ibériques et leurs maîtres visigoths résulte de l'erreur des historiens qui ont tenu le nationalisme pour une constante tant historique que géographique. Ce dernier plonge ses racines dans certaines nations antiques ; il est néanmoins illégitime de l'appliquer à tous les peuples de tous les temps — surtout à ceux dont l'existence, extra-européenne, est fondée sur d'autres principes, généralement plus profonds.

⁂

En 587, le roi visigoth Récarède abjura l'arianisme ; les ariens du Domaine pyrénéen, notamment de Catalogne et de Narbonnaise, se soulevèrent, sous les comtes Graniste et Vildiger, et l'évêque Athalogue. L'abbé Jean de Biclara († 590) a rapporté que le roi de Tolède envoya contre eux le duc Claude, gouverneur de Lusitanie ; avec trois cents soldats, celui-ci anéantit soixante mille hérétiques.

Commentant cette victoire de l'orthodoxie, Florez a souligné les qualités du témoin et des manuscrits qui nous ont transmis son texte, et ajouté : « Ce fait d'armes n'est pas si exorbitant qu'on ne puisse trouver d'autres exemples dans l'histoire, qui tout aussi merveilleux, ne sont pas moins incroyables ; cependant, nous savons qu'ils sont incontestables. » Après avoir mis à contribution son érudition, surtout au plan biblique, le père a conclu : « Le roi visigoth ne prenait-il pas les armes pour défendre la Foi ? Pourquoi s'étonner qu'ayant Dieu dans ses rangs, un petit nombre vainquit une multitude ? »

Résumant l'invasion du roi franc Childebert, Florez a écrit que celui-ci « vint avec une armée supérieure à celle d'Amalaric et, par conséquent, le vainquit » ; dès qu'il s'agit du domaine profane, le père faisait jouer son bon sens. Dans une biographie de Mahomet attribuée à saint Ildefonse, « on lit que Mahomet vint en Espagne prêcher ses erreurs ; saint Isidore se trouvant à Rome, il exposa sa doctrine à Cordoue. De retour, l'évêque apprit quel prédicateur se trouvait dans son diocèse et envoya des officiers pour l'arrêter ; mais...le Diable prévint Mahomet du danger...Qu'on ait attribué cette fable à saint Ildefonse, et qu'on l'ait crue ! Telle était l'époque... » ; dès que le merveilleux avait favorisé l'adversaire religieux, Florez se fâchait.

Aux prises, dans la lointaine Arabie, avec les gens de Médine et de La Mecque, que serait venu faire Mahomet en Andalousie ? Dans les pages précédentes, le père s'est pourtant efforcé de démontrer l'authenticité de la fable, du même genre, selon laquelle saint Jacques serait venu prêcher en Galice ; après sa mort en Palestine, son corps aurait été apporté en Espagne et enterré à Compostelle. Que l'apôtre puis ses disciples seraient-ils venus faire en cette terre alors perdue au bout du monde ? Peut-être aucun juif de Jérusalem ne connaissait-il même l'existence de la Galice. Au reste, le Saint Siège a toujours refusé d'entériner cette pieuse tradition, à laquelle l'Eglise espagnole est passionnément attachée.

Jean de Biclara était contemporain des événements qu'il a rapportés ; il vivait dans la région où ils sont survenus. Son instruction et son honnêteté ne peuvent faire de doute : il avait fait ses études à Byzance ; abbé pour ses mérites, il fut ensuite évêque. Pourtant, personne n'ajoute plus foi à son texte : nous ne sommes plus soumis au préjugé qui inhibait tant l'auteur que ses lecteurs, s'agissant de la compétition entre les chrétiens nicéens et les ariens.

A l'inverse, les chroniques latines du IXe siècle relatives à la conquête de la péninsule Ibérique par les Arabes font autorité, alors que nous ignorons à peu près tout de leurs rédacteurs : ici, l'esprit critique s'est heurté au préjugé qui

inhibe tous ceux qui prennent parti dans la compétition affrontant chrétiens et musulmans.

Si Florez ne croyait pas que Mahomet fût venu à Cordoue, ce n'est pas qu'il estimât le fait impossible ; c'est parce qu'il était contraire à ses convictions. Aussi admettait-il que saint Jacques fût venu en Espagne : cette dernière fable met du baume sur la plaie ouverte par la présence de musulmans en terre ibérique. Les fables qui favorisent, ou ne contredisent pas la généralité des idées reçues — tant par les particuliers que par les officiels — se maintiennent ; les autres sont rejetées.

Les chrétiens du IXe siècle ne croyaient pas non plus à la venue de Mahomet chez eux : ils ne pouvaient admettre qu'on soit venu prêcher l'islam en terre chrétienne ; du moins, le peuple n'en devait rien savoir. Un préjugé religieux a présidé tant aux commentaires et aux travaux historiques chrétiens qu'à la rédaction des chroniques latines du IXe siècle.

Les chroniqueurs arabes semblent avoir tenu la conquête de la péninsule pour un tour de prestidigitation ; plus conscients du problème général mais aussi impuissants à le résoudre rationnellement, les historiens arabes en ont attribué la réussite au Tout-puissant. La Providence en personne est intervenue pour donner la victoire aux croyants ; la supériorité militaire des Arabes était une faveur d'Allah envers les partisans du Prophète. Le miracle musulman dépassait le miracle chrétien ; il fallait convenir que les Arabes étaient le peuple élu.

Dès le XIIIe siècle, l'archevêque Rodrigue Jiménez de Rada a soutenu que l'invasion n'avait été qu'un juste châtiment envoyé par Dieu : en séduisant la fille du comte de Ceuta, le roi Rodéric a fait déborder la coupe contenant les péchés des Visigoths ; inspiré par la colère divine, le père outragé a dirigé la vague arabe vers le pays. Abandonnés par la Providence, les Ibériques ont été submergés ; tout était perdu, fors l'honneur de la foi chrétienne. D'autres ont parlé des juifs : ceux-ci ne peuvent qu'avoir trahi le peuple qui les a accueillis. Pour préserver la vraisemblance de la conquête par le fer et par le feu, les historiens catholiques ont mis à

contribution tous les poncifs ; Bossuet les a comme justifiés, par sa théorie de l'exclusivité des chrétiens à la bienveillance divine.

Les orientalistes ont eu beaucoup moins de courage pour attaquer les préjugés des musulmans ; s'agissant aussi bien des vieilles chroniques que des textes fondamentaux. Malgré une profonde étude philologique, ces derniers ont été peu soumis à l'exégèse : due à Régis Blachère, la première tentative de remise en ordre chronologique des sourates du Coran date de 1953.

IV

Le rédacteur de la *Chronique d'Alphonse III* a relaté une bataille ayant opposé — dans les montagnes des Asturies, à Covadonga, près d'une grotte dédiée à la Vierge — les chrétiens à des ennemis appelés « Chaldéens », puis Arabes : 180 000 de ces derniers ayant été occis, les 60 000 survivants s'échappèrent ; mais un pan de montagne s'écroula et les écrasa.

Le chroniqueur a commenté : « Ne croyez pas que cela soit un miracle ou une fable ; rappelez-vous comment, dans la mer Rouge, le Ciel a sauvé Israël de la persécution des Egyptiens. De même, il a écrasé, avec la masse énorme d'une montagne, ces Arabes qui persécutaient l'église du Seigneur. » D'après les chroniqueurs latins du IXe siècle, la Sainte Vierge intervint souvent, en personne, pour diriger les coups d'estoc des preux chevaliers, afin qu'ils pourfendissent mieux les hérétiques.

Selon leurs confrères arabes de la même époque, Moussa et ses Arabes combattirent, dans la péninsule Ibérique, des statues de cuivre qui lançaient des flèches ; le héros attaqua une ville peuplée de génies, qui lui intimèrent ordre de les laisser en paix, ce qu'il s'empressa d'exécuter. A Tolède, dans le trésor des Visigoths, il trouva un coffre où Salomon avait enfermé de méchants démons ; revenant au jour, l'un d'eux le salua, croyant avoir affaire au roi d'Israël. Dans la *Tarikh d'Ibn Habib* et dans les *Ahadith*, on peut lire, a écrit Dozy, « comment, à la prière de Moussa, les remparts d'une forteresse s'écroulèrent d'eux-mêmes, tout comme ceux de Jéricho au bruit de la trompette de Josué ».

Les chroniques berbères ont rapporté que, la conquête terminée, une querelle sépara Moussa de Tarik ; ce différend n'avait rien à voir avec les graves problèmes posés par la domination de la vaste péninsule Ibérique. Il s'agissait de savoir à qui revenait une table ayant appartenu à Salomon et découverte également dans le trésor des Visigoths : Tarik l'avait trouvée ; Moussa la lui avait prise. Pis : il porta à son subordonné, devant ses soldats, un coup de cravache au visage.

Leur dispute était devenue si violente qu'ils durent aller se justifier à Damas, laissant la péninsule sans autorité. Pour sa défense, Moussa déclara au Calife qu'il avait infligé cet affront à Tarik parce qu'il enfreignait sans cesse la discipline ; ce dernier rétorqua qu'en fait, son chef s'était emporté parce que la table était boiteuse, un pied en ayant disparu. Pour rendre un jugement équitable en cette cause importante et délicate, Soulaïman s'apprêtait à invoquer l'esprit de l'ancien propriétaire de l'objet du litige, quand Tarik sortit, de sous son manteau, la preuve irréfutable de ses droits : le pied manquant ; il l'avait lui-même cassé, pour se constituer une pièce à conviction.

Moussa fut condamné : selon certains, eu égard à ses états de service, il fut seulement bastonné mais en mourut ; le rédacteur d'*Akhbar majmoua* lui a fait payer une forte amende, ce qui hâta encore sa fin. En tout état de cause, aucun des deux conquérants ne retourna en Espagne ; ayant recouvré sa table, Tarik s'en fut on ne sait où. Néanmoins, l'amour-propre national des chroniqueurs et de leurs lecteurs était sauf, puisqu'un Berbère avait eu raison d'un Arabe.

Les chroniques latines du IXe siècle sont empreintes d'un merveilleux de caractère religieux, croyances naïves jaillissant d'une foi simple et rustique ; en revanche, là où ils devaient avouer la défaite de leurs coreligionnaires, les rédacteurs ont tenu le laconisme pour le moyen le meilleur de faire part, aux générations à venir, de cette vérité pénible. Dans les chroniques arabes, la déformation des faits est moins souvent imputable à un préjugé religieux ; elle n'en est pas moindre. Prolixes, les Arabes ont accumulé les invraisemblances et les inepties.

Leurs textes nous font pénétrer dans un monde fantastique ; nous sommes en présence d'une littérature d'imagination, apparentée aux Mille et une Nuits. Dans les chroniques les plus anciennes, l'anecdote devient conte de fées : pour l'Egyptien Ibn Abd al-Hakkam, la péninsule Ibérique était un pays du bout du monde ; ceux qu'il a influencés (à peu près tous les autres Arabes qui ont traité du sujet) ne sont pas moins fabuleux. Selon que les auteurs sont musulmans ou chrétiens, ibériques ou berbères, la relation des faits diffère du tout au tout ; elle ne concorde même pas entre les auteurs de même obédience. Pratiquement, le récit est chaque fois différent.

D'après la *Chronique du Maure Rasis* — quand Abd al-Aziz envahit le Levant, le gouverneur visigoth Théodomir s'enferma dans la place-forte d'Orihuela et, disposant de peu de combattants, rangea sur les remparts, derrière les guerriers, les femmes de la ville, lance en main, et cheveux au vent à la mode masculine germanique ; l'assiégeant n'osa porter assaut et conclut un pacte avec l'habile défenseur. Dozy a montré que ce subterfuge avait été utilisé quatre-vingts ans plus tôt par les défenseurs de Hadjr (peut-êre l'actuelle Hadr, en Mésopotamie), investie par Khalid.

Quant à la ruse de se faire passer pour des cannibales, afin d'en imposer aux populations d'un pays où l'on va débarquer, elle remonte à l'Antiquité ; au haut Moyen Age, elle fut fréquemment reprise dans les littératures méditerranéennes : Ibn Adhari a rapporté que l'émir aghlabide Ibrahim sut en tirer grand profit ; Adémar l'a citée parmi les exploits du Normand Roger, et Guillaume de Tyr l'a fait utiliser par Bohémond d'Antioche. Les hauts-faits attribués aux Arabes dans la péninsule Ibérique ne sont généralement que des rééditions de légendes orientales, transcrites selon le caprice ou les besoins de l'auteur ; certaines sont plus anciennes que Mahomet, voire bibliques.

Dès lors, les textes de langue arabe relatifs à la conquête de la péninsule Ibérique ne peuvent inspirer que suspicion ; d'ailleurs, ils n'expliquent pas comment l'opération s'est réalisée. Ils ont été écrits en dépit même de la simple géographie ;

les faits y ont été rapportés avec une naïveté confondante. Ceux-ci n'intéressaient visiblement pas les auteurs ; ce qui semble leur avoir importé, c'était d'amuser le lecteur. Cependant, le caractère fabuleux de ces textes s'est maintenu jusqu'à nos jours, tant dans les manuels scolaires que dans les travaux des spécialistes.

⁂

Pour survivre, les naufragés s'accrochent aux épaves éparses autour d'eux sur la mer : les historiens de l'Espagne du VIIIe siècle se sont appuyés sur les quelques textes relatifs à leur sujet et échappés à la ruine des temps. Ils ne s'attardèrent pas à en analyser la valeur documentaire ; il leur suffisait qu'ils s'accordent à leurs convictions. Ils ne voulaient pas comprendre mais prouver qu'ils avaient raison de croire à la conquête.

En présence du laconisme des chroniques latines du IXe siècle (et bien — ou parce — qu'elles contiennent des mots et des expressions qui ne cadraient pas avec l'interprétation classique des faits), ils se reportèrent sur les textes arabes. La plupart des historiens qui ont consacré des travaux à l'Espagne du VIIIe siècle étaient des arabisants, à même de lire les chroniques et les histoires de langue arabe dans le texte ; leur esprit était porté plutôt sur les exercices littéraires ou philologiques que sur les problèmes du passé. Plus érudits qu'historiens, ils ont transcrit en langage moderne, indistinctement, les récits qu'ils y avaient découverts : souvent, leur attention s'est portée sur des faits menus, de caractère purement local ; par leur intermédiaire, de grossières inexactitudes se sont trouvées prises au sérieux.

Il était téméraire de s'appuyer sur les textes arabes pour réaliser un travail scientifique sur l'Espagne du VIIIe siècle : les uns n'ont été écrits que pour distraire ; les autres sont tendancieux, reflétant les préjugés de musulmans dogmatiques. Tous sont fabuleux ; aucun n'a de valeur documentaire. Ceux que nous pouvons néanmoins prendre en considération — avec

des pincettes — se comptent sur les doigts d'une main ; *Akhbar majmoua* est du nombre.

Malgré leurs défauts, il faut réserver la priorité aux chroniques latines ; les textes arabes ne peuvent servir qu'à recouper les quelques renseignements ainsi obtenus. La mention d'un personnage ou d'un fait dans des textes d'obédiences opposées témoigne d'une tradition dont l'aire géographique et idéologique est suffisamment vaste pour mériter attention ; toutefois, nous devrons toujours rester soupçonneux envers le résultat.

De façon générale, les historiens modernes ont eu conscience de l'impossibilité d'utiliser ces textes pour élaborer un travail historique ; un seul : l'Allemand Félix Dahn, a eu le courage d'assumer cette constatation et de se refuser à écrire une ligne sur le sujet. Les autres n'ont pas admis que leur érudition, péniblement acquise, restât sans objet ; Saavédra a écrit : « Il est vrai que les chroniques sont truffées de fables, d'hyperboles, de contradictions et d'anachronismes ; mais si, pour de telles raisons, il fallait abandonner l'étude d'une époque et jeter au panier tout ce que les anciens ont conté sur elle, de nombreuses pages, parmi les plus importantes de l'histoire universelle, demeureraient en blanc. »

Aussi tous les autres ont-ils — les uns tacitement, les autres ouvertement — pillé les vieux parchemins. Avec le cours des temps, les historiens que n'inhibait pas, en plus, le préjugé religieux se sont efforcés d'éliminer les erreurs trop grossières, les légendes trop criardes, les anachronismes trop évidents ; ils n'ont pu empêcher que leurs travaux reflètent les incohérences des vieux textes.

Chaque historien n'a puisé qu'aux sources relatives à son sujet, lesquelles contredisent souvent celles d'un confrère : en 1946, Marçais, qui étudiait seulement les événements d'Afrique du Nord, a laissé aux Arabes un siècle et demi pour dominer cette contrée ; en 1950, Lévi-Provençal, qui se limitait à ceux d'Espagne, avait besoin que la conquête de l'Afrique du Nord se fût terminée en 711. Il a suffi à ce dernier que des chroniques attestent la présence d'Arabes au Maroc à cette date pour admettre, suivant les historiens classiques, qu'« au moment où

Rodéric succédait sur le trône de Tolède, les Arabes venaient de prendre solidement pied dans le nord du Maroc » ; il est d'autant moins excusable qu'il disposait des travaux de Marçais, dont il est aisé de déduire que l'assertion classique est fausse. Au demeurant, la présence même de ces Arabes imaginaires au Maroc ne peut suffire à justifier la conquête, eu égard aux autres problèmes qu'elle pose : nous pouvons nous demander si l'auteur n'a pas supposé que le lecteur ne verrait pas si loin ; à moins que ce ne soit l'auteur qui eut la vue courte.

V

En un siècle, les Arabes avaient constitué un empire musulman s'étendant sur plus de 9 000 kilomètres ; en regard d'un tel événement, qu'était encore la constitution de l'Empire romain ou la propagation du christianisme ? D'autant que les moyens de communications n'avaient guère progressé depuis ; le geste était unique, au-delà des possibilités humaines.

Ce merveilleux n'a suscité aucune critique de la part des historiens ; ils se sont contentés de le souligner. Jusqu'à présent, personne n'a vraiment mis en doute l'authenticité de cet événement formidable : seul Oswald Spengler l'a, dans *Le déclin de l'Occident*, replacé sur son plan réel ; seul le général Brémond, dans *Berbères et Arabes*, a fait, sur les conditions matérielles des conquêtes, des réserves auxquelles nous devons beaucoup.

Les historiens ont été déconcertés par la grandeur de l'événement. Héritiers d'une discipline d'école qui les avait exercés dans l'étude des nationalités occidentales, certains émirent que les envahisseurs avaient été reçus comme des libérateurs par les populations. A d'autres, il était malaisé de mettre en harmonie les faits historiques et leurs convictions religieuses ; surtout ceux qui étaient peu au fait des exercices exégétiques ou théologiques. D'autres, encore, ne se souciaient pas de s'attirer des ennuis en reconsidérant un problème que les dogmatismes musulman et chrétien avaient résolu une fois pour toutes. Pour la plupart, le problème ne s'est même pas posé.

Jean de Biclara pourrait nous dire : « Selon ma religion, celle de la société où je vivais, les récits fabuleux de l'Ancien

Testament étaient authentiques : Samson avait réalisé des exploits invraisemblables ; pourquoi mon contemporain le duc Claude n'en aurait-il pas fait autant ? » Notre chroniqueur a seulement négligé d'interroger des témoins oculaires de la bataille, de leur faire préciser les effectifs et les péripéties du combat — bref, d'effectuer une enquête ; il s'est contenté de transcrire des commérages, ou d'écrire ce que ses supérieurs souhaitaient qu'il fût transmis aux générations à venir.

Il nous apparaît que, les deux adversaires jouissant d'un armement similaire, la minorité n'a pu vaincre la masse ; qui oserait jeter la première pierre à l'abbé ? Les gens bien pensants affirment que la reconquête de la péninsule Ibérique par les chrétiens a commencé, dès 718, avec la victoire de Covadonga ; le bon public y va en pèlerinage, sans se demander comment ce minuscule ravin en cul-de-sac a pu contenir les deux cent quarante mille Arabes évoqués par la *Chronique d'Alphonse III.*

On peut s'étonner que Florez, savant distingué de l'époque des Lumières, ait cru à la victoire de trois cents hommes sur soixante mille ; nous trouvons remarquable que, sur d'autres points, il ait fait preuve d'un sens critique qui, malgré le « progrès des sciences historiques », a fait totalement défaut à maint historien célèbre. Nous devons admirer qu'un expert espagnol ès sciences théologiques ait, au XVIIIe siècle, tenté de concilier de roides principes religieux avec une interprétation scientifique des faits historiques ; même s'il a dû feindre de croire des énormités que son bon sens réprouvait.

L'expérience quotidienne enseigne que le sens critique manque aux gens les plus avertis ; l'erreur se glisse dans l'interprétation des faits les plus anodins. S'agissant des faits politiques contemporains, la déformation n'est dépassée que par le mensonge ; que n'en était-il pas autrefois, quand on ne disposait pratiquement pas de moyens d'information (il est vrai que les moyens de propagande étaient aussi moins nombreux, et moins insidieux) !

Une méthode scientifique a été élaborée, péniblement, depuis la Renaissance ; elle pourrait préserver l'historien de toute bévue. Mais elle s'est sans cesse émoussée contre un

préjugé : religieux, nationaliste ou autre ; si cette méthode était pratiquée avec conscience, la plupart des travaux ne seraient pas imprimés, et les manuels d'histoire seraient réduits à quelques pages.

La plupart des historiens ont été convaincus que la péninsule Ibérique a été conquise par des habitants du Hédjaz ; aucun n'a simplement déployé une carte, pour mesurer le parcours et étudier les obstacles, aucun ne s'est interrogé sur les conditions matérielles du déplacement (protagoniste important, en tant que chef d'état-major du corps expéditionnaire allié, de la campagne d'Arabie durant la Première Guerre mondiale — campagne dont Thomas Lawrence a su monopoliser la gloire — Brémond n'a pas pu faire œuvre d'historien mais seulement faire part des remarques que son expérience lui suggérait).

Les historiens et leurs lecteurs ont été obnubilés par un préjugé millénaire, ancré dans leurs esprits par un enseignement qui n'a cessé d'être tendancieux ; l'absence d'esprit critique a été comme catalysée par une imposition routinière. Si tout le monde croyait à la conquête de la péninsule Ibérique par les Arabes — et d'aucuns avaient intérêt qu'on y crût — il était peu probable que quelqu'un se poserait le problème ; personne ne rechercherait la solution d'un problème qui ne se poserait pas. Pour résoudre celui que posait, malgré tout, le caractère fabuleux des vieux textes, il suffisait d'en rendre l'époque responsable : le fond de la fable était préservé.

⁂

Nous sommes, maintenant, mieux à même de comprendre pourquoi l'histoire a interprété la propagation de l'islam comme l'invasion d'armées surgies rien moins que des profondeurs de l'immense Arabie : on a gonflé la petite communauté musulmane du Hédjaz en un état puissant ; la prédication religieuse de Mahomet est devenue comme un bélier qui aurait renversé les remparts des places-fortes chrétiennes. Nous savons comment nous est parvenu le récit unanimement admis de la « chevauchée mahométane » : s'appuyant sur la

chronique et la tradition chrétiennes et musulmanes, on a, à grand renfort d'images d'Epinal, décrit l'intrusion d'armées invraisemblables, en dépit de la géographie et du bon sens.

S'avançant comme le simoun, dans un nuage de poussière, une vague superbe et imposante de cavaliers arabes aurait déferlé sur le Proche Orient, le nord de l'Afrique et la péninsule Ibérique. Certains, plus prosaïques, ont parlé d'une nuée de sauterelles qui se serait abattue sur l'Occident ; d'autres, plus épiques, d'un raz-de-marée suscité par le désert, d'une lame de fond qui aurait noyé et broyé les peuples infidèles. Récemment, un collaborateur d'une histoire volumineuse de l'Espagne a conféré à la cavalerie arabe la puissance d'une division blindée !

Bien que fortement décoloré par une connaissance historique de plus en plus précise — et de plus en plus honnête — le mythe des invasions arabes restait gravé dans les esprits : ce n'est plus qu'un monceau de décombres (ou, si l'on préfère une image moins disgracieuse pour une « vérité » si longtemps révérée : un oiseau aux ailes brisées) ; il faut déblayer et reprendre la propagation de l'islam depuis ses débuts.

Il faut mettre au pilon ces ouvrages qui font autorité mais n'apportent rien à la compréhension de l'Orient : n'ayant pas osé aller contre le dogme des invasions, les gens pourtant sérieux qui les ont écrits n'ont pu empêcher qu'ils ne soient marqués du sceau de l'absurde ; l'histoire de l'islam doit être récrite totalement. Nous pourrons, alors, saisir les causes, les modalités et la signification de cet événement majeur d'une époque dont la fécondité a été laissée dans l'obscurité ; le visiteur de la mosquée de Cordoue ne s'étonnera plus. Nous pourrons aborder plus aisément l'étude des grands complexes de l'histoire universelle ; nous aurons accédé à une compréhension meilleure de l'évolution de l'humanité.

VI

A la mort du roi visigoth Vitiza, Rodéric fut élu pour lui succéder, par une assemblée de notables réunis à Tolède, et contre les prétentions des fils du défunt, qui bien que mineurs, étaient soutenus par une partie importante de l'opinion ; une guerre civile s'ensuivit. Rodéric envahissant l'Andalousie pour y imposer son autorité, les partisans des fils de Vitiza demandèrent aide au gouverneur de la province Tingitane — le nord du Maroc, alors sous souveraineté visigothe : quelques centaines de guerriers rifains passèrent le détroit dit depuis de Gibraltar ; une bataille survint, près de Cadix, où Rodéric fut vaincu. Voilà à quoi se limite ce que nous pouvons recueillir dans les chroniques ; l'invasion étrangère réduite à un épisode de guerre civile, reste-t-il un lien entre cet événement militaire, d'une part, la conversion des Ibériques à l'islam et le développement d'une civilisation musulmane dans la péninsule, d'autre part ?

Dans les travaux relevant du mythe de la conquête par les Arabes, les effectifs des conquérants ont été fournis avec précision : Tarik avait 7 000 hommes pour défaire le roi Rodéric sur le Guadalète ; Moussa en amena 18 000 pour parfaire la soumission des Ibériques. C'était 25 000 hommes qui avaient provoqué cette mutation formidable : de latine, chrétienne et monogame, la péninsule devint polygame, musulmane et arabophone ; d'un coup, les Ibériques changèrent de mœurs, de costume, d'armes (les mozarabes — Ibériques sous domination musulmane restés chrétiens — ont toujours constitué une minorité infime). Cela accompli, les Arabes, nullement renforcés, s'empressèrent d'envahir la France.

Le petit nombre des conquérants pouvait éveiller des doutes, mais jusqu'aux Temps modernes, les campagnes ont toujours été menées par des effectifs réduits. Ne disposant pas de moyens de transport adéquats, les chefs militaires ne s'embarrassaient pas d'une intendance ; devant « vivre sur le pays », les soldats risquaient de mourir de faim s'ils étaient trop nombreux.

Néanmoins, il restait à expliquer comment les populations de ces compartiments étanches que sont les régions naturelles de la péninsule Ibérique, ont pu être à ce point et aussi vite métamorphosées ; et par si peu de thaumaturges. D'autant que ceux-ci n'étaient pas d'origine commune : selon les chroniqueurs, les chefs arabes s'y trouvaient en minorité parmi des aventuriers syriens, coptes, berbères surtout, voire byzantins. Les Ibériques avaient été arabisés et islamisés par des conquérants qui, pour la plupart, n'étaient pas musulmans ni ne parlaient encore l'arabe : il n'est pas possible que les Syriens, les Coptes ou les Berbères fussent déjà assimilés.

Il est évident qu'une armée aussi composite aurait rapidement fondu si elle s'était risquée à l'intérieur du pays : au cours de leur histoire, les Ibériques sont rarement restés passifs dans de telles circonstances ; n'auraient-ils pas organisé une de ces *guerrillas* dont ils ont donné la recette au monde ?

Dès les débuts de leur établissement, les Arabes avaient repris le cours de leurs querelles tribales : la lutte avait été effroyable, le pays ravagé ; vu le petit nombre des conquérants, il est même surprenant que le combat n'ait pas bientôt cessé, « faute de combattants ». Puis un descendant du Prophète, un ommeyyade, était débarqué à son tour : doué d'un génie militaire qui l'avait imposé, il avait été, en 756, proclamé émir à Cordoue ; à la mort d'Abd ar-Rahman Ier, en 788, le calme était revenu.

Pendant les trois-quarts de siècle que leurs nouveaux maîtres avaient mis à s'entendre sur le partage de la conquête, qu'avaient fait les Ibériques ? A dater de 711, l'histoire ne nous a plus parlé d'eux. Pourtant, dix millions d'hommes (pour en rester à l'évaluation minima) ne disparaissent pas tout d'un

coup : cette époque heureuse ne disposait pas des moyens d'un génocide ; les conquérants auraient eu bien du travail à passer tant de monde au fil de l'épée. Les minuscules vallées des Asturies n'ont pu accueillir autant de réfugiés ; c'est assez qu'elles aient tenu lieu de bastion aux réfractaires qui allaient constituer le noyau d'un futur royaume chrétien.

En fait, les dix millions d'Ibériques ont été comme escamotés : si la conquête d'une terre chrétienne par des hérétiques semblait déjà énorme, comment qualifier la conversion de sa population à l'islam et son assimilation à la civilisation arabo-musulmane ? Ou bien ils avaient tous été massacrés ou livrés à l'esclavage, ou bien ils s'étaient tous réfugiés dans les montagnes cantabres, ou bien... on les a ignorés, tout simplement.

⁂

Pourquoi et comment les groupes humains établis dans les provinces byzantines d'Asie, en Egypte, en Afrique du Nord, dans la péninsule Ibérique ont-ils adhéré à une foi nouvelle, à une conception renouvelée de l'existence ? Il est aisé de démonter le mythe des invasions arabes, par la critique géographique ou historique ; nous ne pouvons nier la réalité d'une civilisation arabo-musulmane étendue, notamment, à toutes ces contrées.

S'agissant de la péninsule Ibérique, la solution semblait simple à l'historien : cette contrée avait été envahie par un peuple étranger qui possédait une puissance offensive foudroyante. La plupart des autochtones avaient péri : s'étant formé en un bloc homogène, un petit nombre des survivants avaient survécu dans les ténèbres — comme les premiers chrétiens dans les catacombes de Rome ; s'étant réfugiés dans les montagnes du Nord, les autres y avaient fondé un royaume chrétien qui, aussitôt, avait entrepris de s'agrandir aux dépens du territoire tenu par les Arabes. Peu à peu, les chrétiens avaient reconquis, repeuplé, rechristianisé la terre ibérique ; la contre-offensive avait duré près de huit siècles. L'Espagne moderne était issue de cette épopée.

Pourtant, les érudits furent étonnés quand ils apprirent, par les chroniques berbères, le petit nombre des envahis-

seurs : 25 000 hommes en avaient presque anéanti dix millions (ce qui avait fait recourir au miracle les historiens arabes). En outre, une reconquête qui a duré huit siècles en était-elle vraiment une ? Les mozarabes et les réfractaires réfugiés dans les Asturies ont-ils pu constituer la population du pays qui, peu après la fin de la reconquête, allait être la première puissance mondiale ?

S'agissant de l'Afrique du Nord, Marçais a écrit : « L'islamisation de la Berbérie soulève un problème historique que nous n'avons pas l'espoir de résoudre...Ce pays avait été une des terres d'élection du christianisme. Introduit par Carthage et les villes de la côte, il avait gagné les villes de l'intérieur. L'Africain Tertullien disait à la fin du second siècle : « Nous » sommes presque la majorité dans chaque cité. » L'église d'Afrique à cette époque comptait déjà de nombreux martyrs ; elle devait s'imposer également par ses docteurs. Persécutée, elle se glorifiera de posséder un saint Cyprien ; triomphante, elle fera entendre la grande voix de saint Augustin à la chrétienté tout entière. Au reste, la religion du Christ ne recrutait pas seulement ses adeptes dans les villes...Le nombre étonnant de sanctuaires modestes, de chapelles sommairement édifiées, dont nous rencontrons les ruines à travers les campagnes d'Algérie, exprime la diffusion de l'Evangile chez les ruraux berbères...

» Or, en moins d'un siècle, les fils de ces chrétiens auront en grande majorité adopté l'islam avec une ardeur capable d'affronter l'épreuve du martyre. L'œuvre de conversion s'achèvera au cours des deux ou trois siècles qui suivront, œuvre définitive et quasi-totale, ne laissant que des îlots infimes dont l'existence semble douteuse...Comment expliquer cette déchristianisation et l'islamisation qui en est le corollaire ? » Si les historiens ont accepté le fait, certains en ont éprouvé quelque désarroi.

A supposer qu'elles aient été soumises par la force, pourquoi les populations de l'Egypte et des provinces byzantines d'Asie auraient-elles subi la loi religieuse du nomade ? Dans *Le monde islamique*, Xavier de Planhol a montré que l'islam

a toujours été une religion urbaine : le nomade possède une mentalité de rebelle ; agissant selon ses besoins, quelquefois selon son caprice, il ne peut être présenté comme un modèle de religiosité.

Les provinces byzantines jouissaient d'une importante vie urbaine ; les cités prospères y étaient nombreuses. Antioche avait alors près de 300 000 habitants. Sur les 424 évêchés suffrageants de Constantinople, 371 étaient asiatiques ; on voit l'importance du gain de l'islam. Venant du désert, les Arabes ne pouvaient être qu'en minorité, par rapport à cette masse urbaine ; devons-nous imaginer que les citadins ont été fascinés par ces hommes surgis des vastes solitudes ?

Favorisés par l'éloignement dans le temps, le fanatisme religieux et l'incompréhension (un manque de réflexion et une volonté bien réfléchie) ont enseveli la tranche du passé qui a vu l'islam se propager le long des rivages oriental et méridional de la Méditerranée sous un amas de légendes et de mensonges. Conformément à une conception primaire de l'histoire, on a interprété la gigantesque transformation spirituelle, sociale et culturelle qui a affecté le monde proche-oriental et méditerranéen aux VII[e] et VIII[e] siècles comme le résultat de conquêtes militaires : langage, civilisation, religion avaient été imposés par le cimeterre.

La coercition ne peut tout expliquer : pourquoi la même cause n'a-t-elle pas produit les mêmes effets sur les juifs ? Les chrétiens ont pratiquement disparu des territoires islamisés ; bien que pressurées et vilipendées, les communautés juives ont conservé leur cohérence jusqu'à nos jours. Devons-nous estimer que la foi des partisans du Nouveau Testament n'était pas aussi ferme que celle des tenants de l'Ancien ?

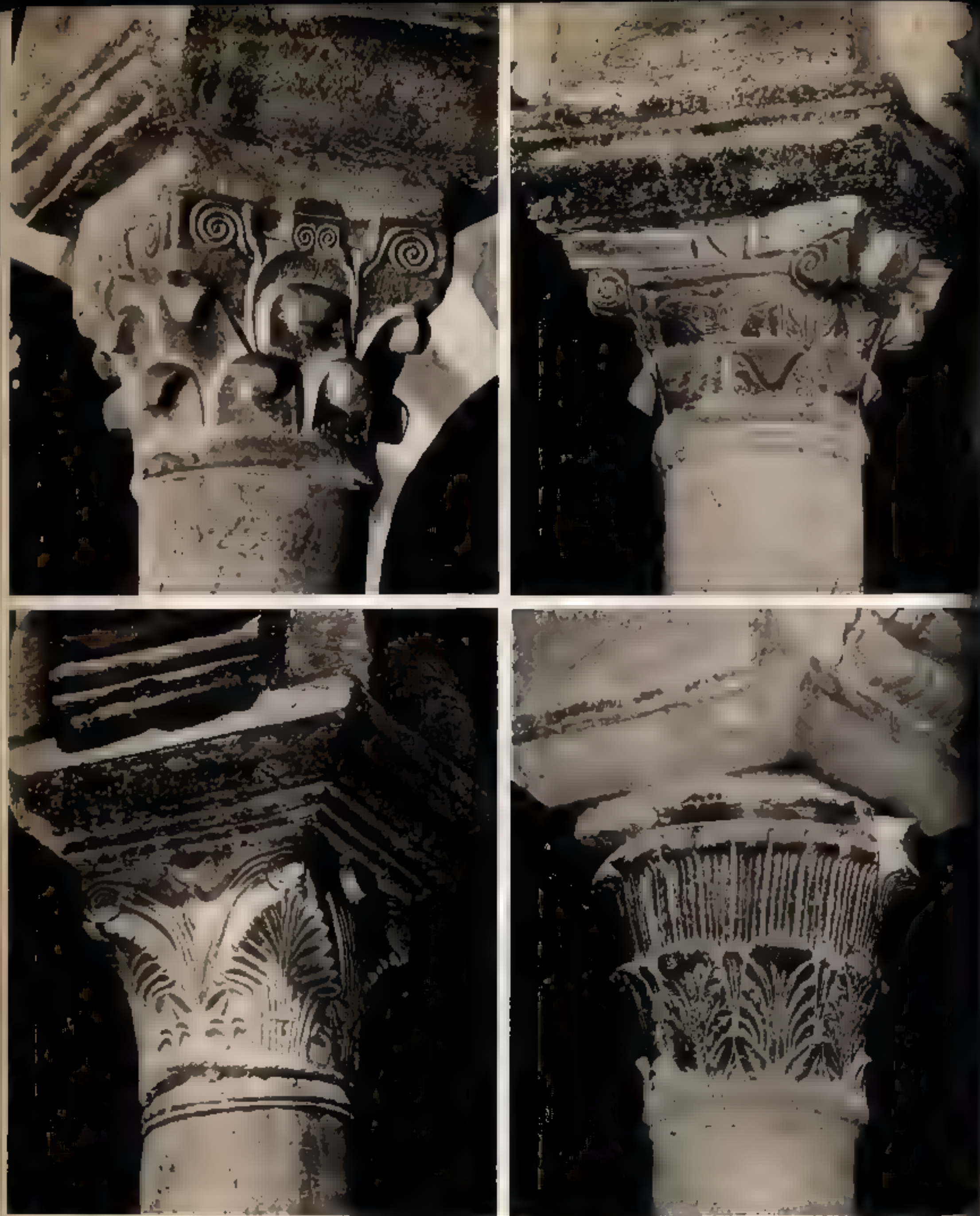
On a soutenu que l'islam se serait propagé en dehors du centre constitué par le Proche Orient grâce au prestige de la civilisation qu'il y avait promue. Au VII[e] siècle, la seule haute civilisation de cette région était celle de Byzance ; la civilisation arabo-musulmane était encore en gestation. En Afrique du Nord, l'action politique a demandé un siècle et demi ; l'arabisation en a demandé plusieurs. Au XII[e] siècle, le latin

était encore parlé dans le sud de la Tunisie ; l'arabe n'a d'ailleurs pas remplacé toutes les langues berbères.

L'humanité évolue, mais lentement ; même supérieures, des conceptions nouvelles ne s'imposent qu'en plusieurs générations. L'histoire prouve que les hommes recèlent une force d'inertie telle qu'il faut parfois un cataclysme pour ruiner une structure sociale, et les faire renoncer à leurs habitudes ; il se produit peu de changements de décor à vue sur le théâtre terrestre. Il y faut d'autres machinistes que des bédouins faméliques et ignares ; pour en imposer à la gent intellectuelle, il faut un grand prestige. Or, sans hommes de lettres, pas d'évolution de la pensée, pas de civilisation nouvelle.



Cordoue (Andalousie) :
une vue intérieure de la mosquée.
Cliché Boudot-Lamotte.



Mosquée de Cordoue.
Hirmer Fotoarchiv, Munich.

VII

Pour comprendre la diffusion de la civilisation arabo-musulmane, nous devons la comparer avec les mouvements analogues qui ont, à d'autres époques, parcouru le même et immense cadre géographique ; pourquoi se distinguerait-elle de celle de la civilisation gréco-romaine ? Les historiens ont confondu la diffusion d'idées génératrices de civilisation avec l'exercice de la puissance militaire, qui permet seulement l'apparition d'empires éphémères ; on a assimilé la force mentale à la force physique.

L'origine de cette erreur capitale se trouve dans l'histoire de Rome : on a interprété l'expansion de l'Empire romain comme l'œuvre des seules légions. Leur rôle fut important, mais par les idées dont elles étaient le véhicule ; le poids de l'*urbs*, et des conceptions sociales et politiques qu'elle incarnait, a été plus décisif que la puissance des armées de Romains ayant abandonné la charrue pour le *pilum*.

Dans *Mœurs et coutumes des musulmans*, Emile Gautier a établi que la civilisation arabo-musulmane doit son succès en Afrique du Nord au substrat constitué par l'apport phénicien, développé par les Carthaginois ; néanmoins, aucune comparaison n'est possible entre ce qu'ont apporté Carthage et Rome à l'Espagne en six siècles chacune. Dès le début des guerres puniques, le Sénat y a trouvé des alliés enthousiastes, dans les villes du littoral méditerranéen ; aucune légion n'avait encore pénétré dans la péninsule Ibérique, mais Rome était devenue le pôle d'attraction de la Méditerranée occidentale.

Ce ne sont pas les légions qui ont imposé le latin : celui-ci a effacé les idiomes locaux des Occidentaux ; malgré les

légions, l'Orient a continué à parler grec. Alors que la supériorité militaire de la Grèce n'était plus qu'un souvenir lointain, la littérature grecque atteignit sa plus grande expansion, et la civilisation hellénistique déborda le cadre du monde méditerranéen.

De même, après la période obscure des prétendues invasions, alors qu'il ne pouvait plus être question d'une hégémonie arabe, la civilisation arabo-musulmane poursuivit sa diffusion, se répandant en Asie centrale et sud-orientale : ce sont les Turcs qui prirent Constantinople ; l'islam se propagea pacifiquement en Insulinde, puis dans les îles océaniennes, malgré la supériorité militaire et maritime des Portugais et des Hollandais. Au XVe siècle, la splendeur des califes de Bagdad était bien évanouie. La propagation de l'islam se poursuivit dans l'Afrique anglaise, portugaise, française... aux XIXe et XXe siècles. Jean-Paul Roux et Vincent Monteil ont montré que l'islam reste la seule religion dynamique : n'y aurait-il pas une similitude entre le mécanisme de propagation actuel et celui des VIIe et VIIIe siècles ?

Dans *The rise of near-eastern bourgeoisie in early islamic time* (l'ascension de la bourgeoisie proche-orientale aux débuts de l'islam), Salomon Goitein a montré que l'islam, religion sans prêtres ni missionnaires, s'est propagé par le canal du commerce, alors seul trait d'union entre pays éloignés ; c'est la classe sociale des marchands — et non des militaires — qui a répandu l'islam dans le monde afro-asiatique. Mahomet était un caravanier ; Abou Bakr, le premier calife, un marchand d'étoffe ; Osman, troisième successeur du Prophète, un importateur de céréales. Les littérateurs arabes de cette époque étaient férus de questions économiques ; Ibn Sa'd († 845) a écrit : « Je préfère gagner un *dirham* dans le commerce plutôt que d'en recevoir dix comme soldat. »

Le phénomène n'est pas particulier à l'islam ; Goitein a commenté : « Cette situation pourrait être comparée avec l'histoire des Phéniciens, des Grecs et des cités italiennes du Moyen Age. » Il a même établi un parallèle entre les auteurs arabes des premiers siècles de l'Hégire et certains écrivains

anglais protestants du XVIIe siècle tenus pour les premiers théoriciens du capitalisme ; malgré leur éloignement dans le temps et dans l'espace, ainsi que l'abîme qui séparait leurs milieux intellectuels, ils se rejoignaient dans une idée commune : le mercantilisme est agréable à Dieu, car l'enrichissement qui en résulte permet de répandre la bonne parole. La guerre sainte y a perdu le monopole dont elle jouissait auprès des historiens ; elle ne semble plus qu'un thème de propagande, postérieur donc aux événements.

Les islamisants contemporains ont dû reconsidérer le problème ; ils ne sont pas parvenus à une interprétation nouvelle. Planhol a écrit : « Nous ne pouvons observer à l'heure actuelle que l'expansion pacifique de l'islam. Les processus d'islamisation correspondant à la conquête violente ne peuvent être analysés par des méthodes historiques et nous demeurent largement obscurs. Seules les méthodes de progression actuelles nous permettent de nous représenter de façon précise les éléments favorables et les principaux obstacles à l'extension de l'islam. La limite atteinte par des voies pacifiques est ainsi plus révélatrice. Or, cette expansion se fait essentiellement par l'intermédiaire des classes urbaines et des noyaux commerçants. »

⁂

Nous ne devons pas confondre, à notre tour, le moyen et le sujet : nous connaissons le vecteur de la civilisation arabo-musulmane ; il nous reste à y trouver les éléments qui ont fourni l'énergie nécessaire à sa diffusion, et les éléments extérieurs qui l'ont catalysée. L'historien n'est pas le paléontologue : l'os qui lui permet, suivant la loi de corrélation de Cuvier, de reconstituer un animal disparu, est un élément bien mince mais non-frauduleux, puisque truqué ni par la nature ni par les hommes ; nous savons quel crédit accorder aux textes relatifs à la péninsule Ibérique du VIIIe siècle. Les naturalistes du XIXe siècle disposaient, avec le transformisme, d'une hypothèse de travail, devenue une certitude ; aucune théorie globale ne permet — ni ne donne droit — à l'historien d'inventer un fait pour combler une lacune.

L'histoire résulte de l'évolution d'idées-forces ; elles surgissent et rivalisent, comme les structures vitales. Certaines l'emportent sur d'autres, plus faibles ou devenues inadéquates à leur milieu ; elles se fondent en un syncrétisme qui marque l'apogée de l'idée-force dominante et se manifeste par l'épanouissement d'une civilisation. Cependant, l'idée-force, en se fixant, perd de sa puissance et commence bientôt à dégénérer ; la civilisation entre en décadence. Ces idées-forces peuvent relever des sphères supérieures de la pensée comme du niveau le plus modeste de l'activité humaine : la roue, le collier de trait, les étriers, la ferrure, le zéro... ont joué, dans l'histoire du monde méditerranéen, un rôle aussi important que les religions qui s'y sont propagées.

Le cours des événements est déterminé par des éléments idéologiques ou matériels ; ceux-ci se trouvent en relation causale avec les actes tant des individus que de la société qu'ils composent. Ces éléments ne font pas surgir les faits *ex nihilo* : ils favorisent les actes qui leur sont propices et neutralisent ceux qui leur sont contraires ; ils orientent les faits sociaux les plus importants vers une fin qui échappe aux acteurs mais paraît, à l'historien, conforme à ses causes.

Il existe une hiérarchie des faits : au XVIe siècle, la dispersion de l'Invincible Armada, qui a fait couler tant d'encre, a beaucoup moins participé à l'évolution de l'humanité que la parution d'ouvrages de caractère populaire destinés à enseigner au grand public les mystères de notre arithmétique, mise au point par les savants de l'Espagne médiévale ; le rayonnement des faits sociaux est en concordance avec l'énergie des idées qui en sont la cause. Les œuvres d'art sont ici précieuses ; le langage de l'art entre par les yeux. Isolément, la pierre, le marbre et le bois sont muets ; assemblés en un chef-d'œuvre, ils deviennent éloquents.

Voilà ce que nous enseigne l'étude de la seule époque que nous pouvons connaître de manière positive : les Temps modernes en Occident, depuis la Renaissance jusqu'au XXe siècle. Ainsi se trouve élaborée une méthodologie historique nouvelle ; nous laissons à juger s'il s'impose de récrire toute l'histoire. Il nous suffit d'estimer que cette méthodologie peut

nous aider à comprendre certaines époques du passé, obscures en raison du manque de documentation.

De l'étude de mouvements similaires, il ressort que la propagation de l'islam est résultée de la force d'une idée, non de la puissance d'une offensive armée. Comme autrefois « helléniser », comme aujourd'hui « occidentaliser », « islamiser » n'a pu être le fruit que d'un mouvement d'idées puissant ; persister à croire que des peuples prospères et hautement civilisés ont délaissé leurs croyances et modifié leurs mœurs parce qu'une poignée de nomades surgis du désert les aurait subjugués, relève d'une conception puérile de la vie sociale. L'aspect militaire des événements doit être réduit à un rôle mineur, concernant les menues anecdotes de la vie quotidienne ; il faut concevoir le problème sur le plan culturel. Il n'y a pas eu agression militaire mais crise révolutionnaire.

VIII

Sa constitution physiologique et l'appropriation de ses sens à son échelle portent l'homme à croire à l'immuabilité de ce qui l'entoure. Les cours d'eau, dans les campagnes, et les miroirs, dans les cités, lui enseignent que son visage change ; cette observation simple devrait le convaincre de l'illusion de ses impressions. Rien n'est stable ; le mouvement est la loi majeure de la nature.

Fontenelle a expliqué à sa marquise que tout est relatif : les roses, dont la vie est si brève, pourraient, si elles étaient douées de conscience, supposer que le jardinier est éternel. Cette leçon exquise n'a pas profité aux historiens : selon eux, les générations se succèdent, mais éloignés dans le temps ou dans l'espace, les hommes auraient un esprit similaire et les mêmes réactions ; leur nature les prédisposerait à une idiosyncrasie. En fait, un abîme peut séparer deux générations consécutives ; il se produit des séismes de l'esprit, qui abattent brusquement d'importants édifices mentaux, laborieusement bâtis au cours des siècles, puis sur les ruines apparaissent des structures nouvelles.

Ces cataclysmes sociaux ne sont pas toujours le résultat de faits d'ordre intellectuel : une catastrophe de la nature peut devancer, voire provoquer celle de l'esprit. Le géographe Frédéric Ratzel et ses disciples ont montré que l'homme est en partie le produit de son milieu ; à la vie des sociétés préside un déterminisme géographique que l'historien ne peut négliger.

Ce déterminisme se révèle plus fort à mesure que nous remontons dans le passé ; plus la technique est rudimentaire, moins l'homme est à même de s'opposer aux aléas de la

nature. Le chasseur des terres glacées possède une idiosyncrasie autre que le pasteur d'un désert torride ; l'esquimau et le targui jouissent d'une même constitution physiologique, mais leur milieu en fait des êtres différents. De même les civilisations, produits de sociétés, donc d'un nombre fini d'individus.

Les géographes ont analysé les relations entre le cadre naturel et l'activité humaine ; des masses anonymes éparses sur la planète, ils ont détaché des sociétés marquées par un milieu naturel particulier. Celui-ci peut être déterminé par un faciès morphologique, une espèce botanique ou zoologique ; on a parlé de civilisation du renne, du chameau, du miel..., de l'homme des forêts, des îles, des montagnes, des villes...

De même les historiens doivent-ils, pour saisir l'esprit véritable d'une civilisation, replacer sa langue et sa littérature, son art, son économie, sa politique, ses événements historiques dans son cadre naturel ; jusqu'à présent, l'histoire a gravement péché en étudiant chacun de ces thèmes isolément. Avant d'entreprendre l'analyse des événements, il faut établir les relations entre l'homme et le paysage où il vit ; le rôle et l'apport de la civilisation grecque ne sauraient être identiques à ceux de la civilisation maya, qui s'est développée dans un milieu géographique opposé.

Ce sont aussi les géographes qui ont découvert l'instabilité du monde physique et biologique dans lequel l'homme vit ; le cadre naturel non seulement est différent dans l'espace mais peut différer dans le temps, pour deux sociétés établies dans une même région à plusieurs siècles d'intervalle. Si Socrate pouvait revoir son pays de nos jours, il aurait grand peine à reconnaître les paysages qui lui étaient familiers ; il ne se trouverait presque rien de commun avec les Grecs modernes.

Certains traits physiques se sont grandement modifiés : le niveau de la Méditerranée, le tracé des cours d'eau, l'épaisseur de la terre arable ; le climat, surtout, a changé. Les archéologues ont ramené au jour les ruines de villes importantes enfouies sous les sables d'un désert ; des sociétés très organisées ont donc vécu dans des régions qui ne pourraient plus

subvenir à leurs besoins. Des terres aujourd'hui dégradées furent vraisemblablement fertiles ; la géologie enseigne que cela résulte d'une mutation climatique. L'histoire de la Terre et de la vie détermine l'histoire des sociétés.

L'homme est apparu il y a, environ, un million d'années ; durant ce temps, des modifications très importantes de climat sont survenues dans notre hémisphère. A l'ère quaternaire, l'Europe a subi quatre fois l'invasion des glaces ; pendant les glaciations, le Sahara jouissait d'un climat tempéré. Le prince Pierre Kropotkine a découvert, dans les steppes de l'Asie centrale, de grandes forêts d'arbres desséchés, parfois silicifiés ; l'apparition subite de la sécheresse, que ces forêts impliquent, signale un changement brutal de climat.

Le Russe fut le premier savant à en déduire des conséquences d'ordre historique : les hauts plateaux du centre de l'Asie ont commencé à subir une crise climatique vers le troisième millénaire préchrétien ; la dégradation du climat a provoqué une migration de nomades vers l'ouest, où se trouvaient de meilleurs pâturages. Ainsi s'explique la venue incessante de hordes barbares sur les plaines verdoyantes de l'Europe.

Parmi les membres de l'expédition américaine envoyée au Turkestan en 1903 se trouvait Ellsword Huntington ; celui-ci confirma les hypothèses de Kropotkine, puis édifia, à partir de ses réflexions, une méthodologie qu'il synthétisa dans *Civilization and climate* (1924). D'autres spécialistes étudièrent les variations de niveau de certains lacs asiatiques, en relation avec des sites de ruines ; la Caspienne, reliquat d'un océan tertiaire, se prêta bien à ces études.

D'autres analysèrent les modifications de faciès botanique, zoologique ou humain dans d'autres contrées aujourd'hui désertiques. Un des maîtres de la morphologie glaciaire : Albert Penk, a étudié les mouvements des dunes et de la végétation dans le Sahara méridional ; ses conclusions ont confirmé les déductions de Huntington. Les oscillations vers un climat polaire ou torride ont eu lieu en concordance avec une succession de cadres géographiques, caractérisés par des associations

géo-botaniques définies, suivant un ordre déterminé : les plantes des terres sub-arides n'ont pu remplacer soudain le manteau végétal sub-polaire ; des végétations intermédiaires se sont nécessairement succédé entre ces deux extrêmes.

Ces méthodes ne menaient qu'à des conclusions générales : le climat du Proche Orient a changé depuis l'Antiquité ; le procès de dessèchement y a pris un caractère aigu à partir du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il restait impossible d'attribuer une situation climatique précise à une région à un moment donné ; or, cela seul permet à l'historien d'établir une relation entre la crise climatique et certains événements.

Huntington a heureusement élaboré d'autres méthodes, possédant la rigueur des procédés mathématiques, car valables pour toutes les circonstances d'espace et de temps. Les doubles rayons annuels qui apparaissent sur les sections transversales des arbres permettent, avec le correctif de la loi des grands nombres, d'établir si une année fut pluvieuse ou sèche. A partir de 450 séquoïas californiens, le savant dressa des graphiques qui furent confirmés par une autre méthode, d'ordre chimique : il déduisit l'évolution du climat de la région à partir d'analyses des sels condensés dans la rivière et le lac Owens, à proximité de ses séquoïas. Les résultats obtenus au moyen des méthodes mises au point par Huntington ont été confirmés par les travaux du Suédois Gérard De Geer et de son école, sur les dépôts laissés par les glaciers après leur retrait : nous sommes en mesure de donner des dates précises aux grandes crises climatiques des temps historiques.

L'hémisphère boréal évolue, depuis dix millénaires, d'un climat polaire vers un climat tempéré : la banquise ne cesse de remonter vers le nord ; les navires peuvent désormais franchir l'océan Arctique durant l'hiver. Partout en Europe, la température ne cesse d'augmenter ; cela apparaît notamment au vu de la courbe des moyennes quotidiennes publiée par l'observatoire de Toulouse à l'occasion de son centenaire. Les glaciers des montagnes sont en régression ; la sécheresse attaque de plus en plus durement les régions méditerranéennes. L'état de choses présent n'est que l'évolution d'un état de choses

passé ; peu importe à l'historien si la tendance va se renverser.

Le passage d'une situation de froid extrême à une situation de chaleur relative ne s'est fait ni uniformément ni par brusques décalages ; il s'agit plutôt d'oscillations se terminant chaque fois par un gain en température, ce qui pourrait être figuré par une dent de scie ascendante. A ce rythme climatique correspond le maintien momentané d'associations géo-botaniques, avec leur paysage caractéristique ; puis une autre oscillation entraîne l'apparition d'associations mieux adaptées aux conditions nouvelles. A ce type d'oscillation, Huntington et ses disciples ont donné le nom de « pulsation ».

Durant longtemps, les symptômes du phénomène passent inaperçus ; la constance de la végétation, qui lutte contre les aléas de la nature, induit les observateurs en erreur. Aussi les lettrés des temps révolus n'en ont-ils rien dit ; ne s'étant, jusqu'à présent, fiés qu'aux documents, surtout littéraires, les historiens n'ont pas vu le problème. Nous ne pouvons plus faire de même : il est évident que les civilisations mésopotamiennes ont été détruites par l'érosion éolienne, qui a ensablé Our, Ninive et Babylone ; à l'inverse, les civilisations khmère et maya l'ont été par la forêt équatoriale, qui a défoncé leurs édifices. La destruction des plus importantes civilisations antiques relève d'une transformation de leur cadre naturel ; les modifications de climat sont une des clefs de l'histoire universelle.

⁂

Dans notre ouvrage sur *La decadencia española* (la décadence de l'Espagne), nous avons pu, en présence de documents du tournant des XVIe-XVIIe siècles, établir que ce pays avait subi une crise ; certains la tenaient pour politique, d'autres pour économique. Les travaux de Huntington nous ont aidé à montrer que la vague de mauvaise humeur qui a déferlé sur les Pouvoirs publics était en réalité la conséquence d'une crise climatique désolant les hauts-plateaux castillans ; les méthodes « bio-historiques » que nous avons conçues, nous inspirant de celles utilisées en stratigraphie, nous ont permis de déceler une pulsation dont les effets ont commencé à se faire sentir vers le milieu du XVIe siècle.

Au Moyen Age régnait, sur la péninsule Ibérique, un climat autre que celui des Temps modernes : le haut Moyen Age n'a-t-il pas aussi été témoin d'une pulsation ? L'évolution historique de la péninsule est déterminée par un phénomène physique d'une ampleur énorme et d'une importance capitale : le dessèchement du Sahara occidental, amorcé au plus tard vers le IIIe siècle de l'ère chrétienne. Lors de la quatrième glaciation, le nord de l'Europe fut recouvert par la banquise, la péninsule Ibérique dominée par les glaciers, et le Sahara converti en région tempérée ; depuis lors, la banquise remonte vers le nord, le Sahara se dessèche, et le climat de la péninsule ne cesse de se dégrader également.

Avant de parvenir à son aridité présente, plus ou moins accentuée, la péninsule Ibérique est passée par une série de situations intermédiaires, dont notamment le faciès tempéré ; elle a connu une succession de cadres naturels qui explique l'évolution des sociétés établies sur son sol. Pour établir la relation entre les événements survenus dans la péninsule au VIIIe siècle et une crise climatique, nous devons déterminer si le Sahara occidental a connu alors la même disgrâce.

Les géographes sont généralement d'accord pour estimer que les déserts actuels sont de formation récente ; cependant, ils n'ont pas été constitués simultanément. Dans l'immense Sahara, le procès de désertisation ne pouvait être partout similaire ; la partie occidentale — en gros, à l'ouest d'une ligne allant de Tripoli au lac Tchad — est un désert plus jeune. Pour Gautier, le désert de Libye est « aseptisé » : la vie y est pratiquement nulle ; point de flore, point de faune, point de caravanes. Dans le Sahara occidental, il subsiste au contraire des lambeaux de végétation, une faune éparse ; témoins d'une situation antérieure détériorée. Il y reste même des points d'eau, des pâturages, des nomades ; des pistes abandonnées se conservent dans la mémoire des guides, d'autres sont encore parcourues.

Dans le Sahara oriental, l'ancien réseau fluvial a été colmaté par l'érosion éolienne ; le paysage en a acquis une uniformité grandiose. A l'ouest subsiste un réseau fossile ; de grandes vallées quaternaires sont reconnaissables. Des *oued*

s'y réveillent quelquefois, lorsque le flot torrentiel formé par un orage s'y engouffre avec violence, pour aller s'ensevelir dans les zones d'épandage, généralement situées au fond de vastes cuvettes. Près de l'Atlantique, les cours d'eau maintiennent l'allure géo-physique d'une rivière : les berges de la Saguia al-Hamra retiennent un peu de végétation ; l'oued possède même le tracé sinueux de maintes rivières de France.

Gautier a réuni les preuves que l'aridité du Sahara occidental est relativement récente ; ignorant les travaux de Huntington, il n'a pas conçu l'idée d'une modification de climat aux temps historiques. Pour lui, le dessèchement n'est imputable qu'à l'action mécanique de facteurs physiques : chaleur torride et froid nocturne, érosion éolienne, décomposition chimique des roches ; en fait, ces agents ne font qu'accélérer le procès de désertisation. Ils sont une conséquence de l'absence de pluie, non la cause ; sinon, le procès aurait été synchronique dans tout le Sahara, ce qu'infirme l'observation élémentaire. La pluviosité suscite une végétation qui freine l'érosion d'un sol dénudé ; le Sahara oriental est un désert plus ancien parce que la pluviosité y a diminué plus tôt, ce qui est conforme aux lois de la nature terrestre.

En raison de la rotation de la Terre, la pluviosité d'une région dépend du passage des dépressions en provenance de l'ouest, surtout du Pacifique, où se réalise la concentration la plus grande de molécules d'eau dans l'atmosphère ; ces dépressions s'éparpillent sur l'Eurasie et, selon qu'elles sont plus ou moins nombreuses, la pluviosité y est plus ou moins constante. Les dépressions venant de l'ouest, les contrées qui bordent l'océan Atlantique jouissent d'une probabilité plus grande de recevoir de la pluie.

Au cours des temps historiques, le centre des dépressions a sans cesse remonté vers le nord ; les rameaux lancés vers le sud, vers le Sahara, sont devenus de plus en plus rares. Cette rareté s'accentuait encore à mesure qu'ils étaient plus éloignés du centre de la dépression ; aussi la sécheresse s'est-elle manifestée d'abord en Asie centrale. La vague d'humidité n'a cessé de se rétrécir vers l'ouest, produisant maints événements

d'ordre social que l'historien peut déceler par leurs répercussions politiques.

Le Sahara central a subi un procès de désertisation très prononcé ; le Tanezrouft, « pays de la soif », est entouré de steppes dont le faciès tend à l'aridité vers la Méditerranée et le Soudan. Une aire géographique assez vaste présente une succession de cadres naturels ; le Tanezrouft implique la détérioration de faciès moins arides, échelonnés vers le faciès équatorial, au sud, ou vers le faciès tempéré, au nord. La désertisation totale du Tanezrouft prouve que les régions périphériques se sont aussi dégradées : le steppique est devenu le subaride, et celui-ci l'aride. Il est possible de restituer les anciens cadres naturels à partir des cadres actuels ; le dessèchement du Sahara occidental étant récent, nous pouvons même fixer une chronologie de l'évolution géographique. Les témoignages géo-botaniques et biologiques peuvent être recoupés par des témoignages historiques.

IX

A une époque récente, il y avait encore des forêts importantes dans le sud de l'Algérie et le centre du Sahara ; dans *L'Algérie préhistorique*, Lionel Balout a écrit : « Dans le gisement de l'oued Djouf el-Djemel, au cœur des Némencha, l'homme atérien brûlait du frêne épineux, qui de nos jours, s'est réfugié en haute-montagne. Et le paysage actuel de l'oued Djouf est celui de quelques pistachiers dans la vallée, des touffes d'alfa tout autour. » L'homme atérien remonte au septième millénaire préchrétien : les « escargotières » (lieux où, sur des foyers, on préparait les escargots à la consommation) — dont les cendres permettent de localiser des forêts et de classer leurs essences, et qui se trouvent par milliers dans le sud de la Tunisie — sont plus récentes (du sixième au premier millénaires préchrétiens) ; le seul gisement de Rélilaï représente 500 000 mètres cubes de bois brûlé.

Par ailleurs, il existe, entre Ansogo et Ménaka (Mali), un front de silicification d'essences forestières ; les arbres desséchés se maintiennent debout et, la silice portée par le vent pénétrant dans les vaisseaux du bois, se transforment en monolithes. Plus au nord, ils sont déjà couchés et fendus comme des pierres ; puis ils éclatent en morceaux, dont les indigènes font des manches de couteaux. Ce phénomène, analogue à celui observé par Kropotkine au Turkestan, est le signe certain d'un dessèchement récent et rapide.

Il subsiste d'ailleurs des conifères au centre même du Sahara : en 1950, Henri Lhote — qui nous l'a dit dans *A la découverte des fresques du Tassili* — a découvert, au Tamrit, des cyprès « dont les troncs mesurent plus de six mètres de circonférence...sur les crêtes du Tassili ». Le témoignage



LE SAHARA CENTRAL

rivières ou oued.

piste antique, de Tripoli à Gao.

pistes modernes, d'Oran à Gao, par Colomb Béchar, ou d'Alger à Agadez, par In Salah.

d'observation directe est irrécusable ; le plateau du Tassili s'élève à une altitude de 1 500 à 2 000 mètres.

Certains oued du Sahara occidental sont fort importants : la Saoura, qui descend de l'Atlas marocain, se prolonge jusqu'à près de 600 kilomètres dans le désert. L'eau n'y coulant plus que très rarement, son lit et les nombreux canaux de sa zone d'épandage ne sauraient être récents. L'ancêtre de l'Igharghar possédait des dimensions imposantes ; Gautier a écrit : « Il avait sa source sous les tropiques et sa cuvette terminale près de Biskra : un millier de kilomètres à vol d'oiseau... [L]'Igharghar coulait du sud au nord, du cœur du désert à sa périphérie, exactement au rebours de la Saoura. Au lieu de venir de l'Atlas, il y allait. »

L'Igharghar était parallèle au Nil ; cependant, plus court que lui, il prenait sa source au nord de la région équatoriale. Ses deux branches nourricières bien situées ont permis au Nil de se maintenir ; l'Igharghar s'est fossilisé. Il reste que le centre du Sahara a joui d'une pluviosité forte, pour que les eaux aient donné naissance à un grand fleuve. Le dépérissement de ce dernier est récent : sa vallée n'est pas encore colmatée.

En outre, le système actuel de l'Igharghar possède une faune aquatique résiduelle ; il s'agit d'espèces issues de celles qui peuplaient le fleuve quand l'eau y était abondante. Gautier a également écrit : « On connaît...dans la cuvette terminale de l'Igharghar quaternaire, de petits poissons tropicaux, les *chromys* ; ils pullulent...dans les trous d'eau, dans les canaux d'irrigation des palmeraies...[On] a trouvé un poisson beaucoup plus gros : le...*cat-fish*...poisson tropical...Dans le Sahara algérien on le connaît tout le long de l'Igharghar. Dans cette même région de Biskra, un compagnon du *cat-fish* et des *chromys*...est l'aspic de Cléopâtre...lui aussi un émigré des tropiques et sa présence dans le sud algérien est inexplicable si on ne fait pas intervenir l'Igharghar quaternaire.

» Le cas le plus net est celui du crocodile. On l'a réellement trouvé dans des trous d'eau de l'oued Mihéro, une artère du réseau de l'Igharghar...Il faut se représenter le miracle biologique d'un pareil animal dans un pareil milieu...Tout cela nous



Mosquée de Cordoue : portail de Saint-Étienne. Cliché J. Baert.



Peinture rupestre de Jabbaren au Tassili n'Ajjer (Sahara algérien). Document Henri Lhote.



Quintanilla de las Viñas (province de Burgos) :
chapelle Sainte-Marie.
Hirmer Fotoarchiv, Munich.



Monnaies hispaniques du VIIIe siècle
(musée archéologique, Madrid).

reporte à une époque où l'oued Igharghar et l'oued Tafassasset, se touchant par leurs sources, établissaient une communication d'eau vive entre les tropiques et le monde méditerranéen. Et cette époque ne peut être reportée très loin dans le passé, puisque si les fleuves sont morts, certains éléments de leur faune ont survécu. »

Selon Lhote, Ihérir, petite oasis du Tassili, est « le lieu le plus riche en eau du désert. Fait inconcevable ailleurs, des lacs se succèdent sans discontinuer dans le lit de l'oued (peut-être un ancien affluent de l'Igharghar), certains atteignent jusqu'à un kilomètre de longueur et douze mètres de profondeur. » C'est là que le capitaine Touchard a repéré les derniers sauriens du Sahara : l'un d'eux orne, empaillé, le laboratoire de zoologie de l'université d'Alger ; le dernier fut tué en 1924.

Lhote n'en a plus trouvé : faute de nourriture, l'espèce s'est éteinte ; la survivance de ces reptiles « est un magnifique témoignage sur le passé humide du Sahara à l'époque où un énorme réseau de rivières le parcourait du nord au sud, mettant en rapport la faune des chotts tunisiens avec celle du Niger et du Tchad ». De tels témoins n'ont pu survivre longtemps à la disparition de leur cadre naturel ; la vie possède des ressources d'adaptation et de résistance, mais elles ne sont pas infinies.

Ailleurs qu'au Tassili, privilégié par l'altitude, il y a, sous les oued, d'importantes nappes phréatiques ; pour capter l'eau et la faire sourdre, les indigènes ont creusé des puits et des *foggara*. Ces galeries souterraines sont assez spacieuses pour qu'un homme puisse y circuler ; leurs têtes sont parfois à une profondeur de soixante-dix mètres. A Tamemtit, elles mesurent une quarantaine de kilomètres ; de tels travaux n'auraient pas été entrepris si les nappes se trouvaient à grande profondeur, comme cela serait si le régime du fleuve avait changé à une époque très lointaine. La construction des foggaras a commencé alors que l'eau se trouvait encore à fleur de terre ; à mesure que la pluviosité a diminué, et que le niveau des nappes s'est abaissé, les indigènes ont dû approfondir leurs galeries.

D'après certains témoignages historiques, les oasis datent

de l'ère chrétienne, à partir du VIᵉ siècle ; Gautier a écrit à ce sujet : « Dans le Bas Touat les procédés orientaux d'irrigation, les foggaras, c'est-à-dire les palmeraies telles qu'elles existent, remonteraient au...Xᵉ siècle après J.-C....Au Tidikelt, les palmeraies les plus anciennes ne remonteraient pas au-delà du XIIIᵉ siècle. » La date de construction des foggaras signale l'époque où le dessèchement du Sahara a pris un caractère de gravité décisive ; la crise climatique a atteint son point culminant entre le VIᵉ et le Xᵉ siècles.

Un désert aseptisé n'a plus de toponymie : « désert de Libye » est une appellation moderne ; les géographes contemporains ont sans doute baptisé, à leur fantaisie, les quelques accidents de relief du Sahara oriental. Le Sahara occidental ne possède plus la vie qu'il a eue, mais il en garde le souvenir ; les voyageurs admirent l'abondance des noms géographiques que les guides y signalent. Il y existait une population importante ; elle est disparue récemment, puisque la toponymie qu'elle a créée nous est parvenue. Pour assurer l'acheminement des caravanes, les guides avaient intérêt à la conserver ; la tradition s'est maintenue de pères en fils.

Cette tradition ne peut remonter à fort loin ; le passage de caravanes n'a cessé de s'espacer. Au XVIᵉ siècle, on allait fréquemment de la Tunisie à Tombouctou ; les caravanes comprenaient parfois plusieurs milliers de chameaux. Le risque encouru en raison du climat a été plus décisif que l'essor du commerce maritime ; quand l'Européen a entrepris l'exploration du Sahara, le commerce par caravanes était déjà réduit à peu de choses. Sans les ressources techniques apportées d'Europe, la toponymie du Sahara occidental serait en voie de disparition ; cependant, sa survivance jusqu'à l'arrivée de l'Européen confirme que le dépeuplement est récent.

Tous les explorateurs s'accordent à estimer que tout le Sahara a été habité ; on a trouvé, un peu partout, des témoignages archéologiques, voire, dans certaines régions privilégiées, ceux d'une vie troglodyte importante. Il y a, au Sahara, une abondance de gravures et de peintures rupestres ; ces documents prouvent non seulement la densité de l'ancien

peuplement de ces contrées aujourd'hui désertiques mais l'existence passée d'une végétation et d'une faune aujourd'hui disparues.

Dans le Ténéré, autre région très déshéritée, Lhote a découvert les restes de campements de pêcheurs ; il a recueilli plusieurs tombereaux d'arêtes de poissons. Dans le Tanezrouft et le Rio de Oro, on trouve, éparpillés sur le sol, des rouleaux énormes et de grands mortiers évasés, taillés dans un seul bloc de pierre ; apparentés à des ustensiles en usage au Soudan, ces outils servaient à réduire le grain en farine. Ainsi se trouvent démontrées l'ancienne présence de lacs et l'existence passée de champs de blé en plein cœur du Sahara.

Pour les Anciens, l'Afrique du Nord n'était pas une terre aride ; certaines régions, comme la Tunisie et la Cyrénaïque, étaient des greniers à blé de l'Empire romain. Hérodote (Vᵉ siècle préchrétien) a écrit : « La Libye orientale, qu'habitent des nomades, est basse et sablonneuse, jusqu'au fleuve Triton ; celle qui est à l'ouest de ce fleuve, et qui est habitée par des cultivateurs, est très montagneuse, très boisée et pleine d'animaux sauvages. »

Le Sahara oriental était déjà un désert : « A l'intérieur de la Libye, le pays est désert, sans eau, sans animaux, sans pluies, sans bois et dépourvu de toute humidité. » Cependant, il restait habité, comme le Sahara occidental de nos jours ; il n'était pas encore aseptisé. Le procès de désertisation ne faisait qu'y commencer ; la côte, actuellement désertique, était une riche région agricole : « Pour la fertilité...[la Cyrénaïque] vaut les meilleures terres à blé et ne ressemble en rien au reste de la Libye...Le territoire que les [gens de Benghazi] cultivent est aussi très fertile ». Les textes antiques — il y a aussi ceux de Hannon, du pseudo-Scylax, de Pline... — confirment les observations des géographes, des explorateurs et des archéologues.

⁂

Pour parvenir à une datation précise des modifications climatiques, il faut recourir à des méthodes bio-historiques apparentées aux techniques utilisées par les paléontologues

spécialisés en stratigraphie ; ces savants doivent déterminer l'âge des strates fossilifères en se fondant sur les espèces qu'ils renferment. Certaines espèces laissent déterminer leur âge avec assez d'exactitude, d'autres pas ; il y a les « mauvaises » et les « bonnes » espèces. Les ammonites, les bélemnites, les spirobranches sont bonnes, parce que leur physiologie leur interdit de vivre en dehors d'un cadre naturel bien défini ; leur phylogenèse n'accorde à de telles espèces qu'une durée très courte. Au contraire, les espèces les plus abondantes sont inutilisables ; les lamellibranches ont peu évolué depuis le secondaire.

Certains géographes définissent le climat méditerranéen en fonction de l'olivier ; la pluviosité annuelle de ce climat varie d'un mètre d'eau (Marseille) à soixante millimètres (Alméria). La présence de l'olivier dans des faciès aussi différents ne peut rien signifier ; de nos jours, on le cultive même sur les plateaux de Nouvelle Castille, aux hivers rigoureux. De même le palmier, qui vit dans les oasis du désert mais résiste à l'intense humidité de la côte atlantique de la péninsule Ibérique ; de même le blé, qu'on récolte dans des terres sub-arides de la Méditerranée, mais qui germe aussi sous les neiges de l'Ukraine. S'agissant des espèces sahariennes, nous devons retenir seulement celles qui peuvent nous être utiles.

Dans le massif de l'Aouanrhet, à 2 000 mètres d'altitude, une peinture rupestre représente une scène de chasse à l'hippopotame ; les indigènes sont montés sur des pirogues de jonc. L'hippopotame ne devait pas vivre dans ces montagnes mais dans la plaine ; cependant, l'artiste a certainement vu la scène. Ces plaines assuraient aussi l'existence d'espèces demandant beaucoup de fourrage : l'éléphant et le rhinocéros figurent dans les fresques sahariennes.

Les limites du cadre naturel propre à ces trois espèces animales sont trop larges ; de tels témoins peuvent préciser une modification du climat seulement quand celui-ci oscille à ces limites. Néanmoins, leur présence dans les peintures rupestres atteste que le centre du Sahara occidental a joui d'un paysage verdoyant, avec des rivières et des marécages à même d'en-

tretenir une faune exigeante en eau ; il devait alors bénéficier d'une pluviosité supérieure au mètre, comme les contrées équatoriales, où ces animaux vivent maintenant.

L'espèce bovine a aussi besoin de fourrage mais moins que les grands herbivores ; la pluviosité minima qu'elle requiert est de l'ordre de 600 millimètres, répartie uniformément, même durant les mois d'été. D'autre part, leur corpulence ne permet pas aux bovidés de se déplacer aussi facilement que les équidés ou les antilopés ; ils ne doivent pas avoir à parcourir de longs trajets pour trouver l'eau et l'herbe.

Dans le cas d'un assèchement progressif du climat, l'espèce bovine est une des premières à disparaître ; le cheval, l'antilope, la girafe, l'autruche se maintiennent beaucoup plus longtemps. Les bovins sont des témoins précis ; ils figurent aussi sur les peintures rupestres du Sahara occidental. Les troupeaux vivaient probablement en liberté, mais quelques sujets étaient domestiqués ; à Djorf Torba, près de Kénadsa (à l'ouest de Colomb Béchar), une gravure représente des hommes trayant des vaches.

Lhote a distingué, dans les fresques du Tassili, douze styles principaux :

— des petits personnages cornus à tête ronde ;
— des diablotins ;
— des hommes à tête ronde de la période moyenne ;
— des hommes à tête ronde évolué ;
— des hommes à tête ronde décadent ;
— des hommes à tête ronde à influence égyptienne ;
— des chasseurs à peintures corporelles de la période bovidienne ancienne ;
— bovidien ;
— des « juges » de la période post-bovidienne ;
— des hommes blancs longilignes de la période post-bovidienne ;
— de la période des chars ;
— des hommes bi-triangulaires (période du cheval monté).

Il reste à dater les étapes de cet ordre de succession, que l'auteur a établi selon la superposition des fresques et des gravures.

Le sixième de ces styles manifeste une influence égyptienne : les coiffures de certains personnages des fresques sahariennes de ce type ressemblent à celles de personnages relevant de la XVIIIe dynastie (seconde moitié du deuxième millénaire préchrétien). Caractérisés par l'apparition des bovidés, les septième et huitième styles appartiennent donc au plus tard au début du premier millénaire préchrétien ; Lhote place l'arrivée de pasteurs bovidiens au Sahara vers le milieu du quatrième millénaire préchrétien, « mais ceux-ci ont dû séjourner longtemps au Sahara, peut-être durant plusieurs millénaires ».

En fait, l'influence de la civilisation égyptienne s'est maintenue, sur les populations sahariennes, du quatrième au premier millénaires préchrétiens, c'est-à-dire durant toute l'époque historique de l'Egypte ancienne. Des fresques du Tassili représentent des embarcations similaires à celles des Egyptiens antiques ; quand les fleuves du Sahara étaient navigables, ils étaient parcourus par les mêmes barques que le Nil. Selon Lhote, ces témoignages remonteraient au moins au temps des premières dynasties. D'autre part, les onzième et douzième styles attestent l'apparition du cheval au Sahara.

De phylogenèse complexe, mi-américaine et mi-eurasique, le cheval était inconnu à Sumer, dans les civilisations postérieures de Mésopotamie et dans l'Egypte de l'Ancien Empire ; puis les Hittites l'introduisirent dans le Croissant fertile, et les Hyksos dans la vallée du Nil. Aussi n'est-il apparu sur les fresques africaines qu'à une époque tardive, alors qu'il a été représenté abondamment dans les sites mésolithiques de la péninsule Ibérique, même domestiqué ; parvenu en Egypte dans le deuxième quart du deuxième millénaire, il est probablement arrivé au Sahara vers l'an mil avant le Christ. Il est indéniable qu'il est venu d'Egypte : dans le onzième style, il est attelé au char égyptien ; d'ailleurs, ce mouvement vers l'ouest est conforme au recul général de l'humidité vers l'Atlantique.

A l'état naturel, le cheval relève aussi d'une pluviosité de l'ordre des 600 millimètres ; au-dessous, il faut que l'homme prenne soin de lui. Dans les régions arides, il devient un objet

de luxe. Son emploi à grande échelle dans le transport ou dans le labour des terres, en remplacement du bœuf, signale une modification de climat ; si une nouvelle intervient, toujours dans le sens de la sécheresse, il est à son tour remplacé par le mulet. Les espèces équine et bovine ne s'excluant pas, l'apparition du cheval au Sahara a peut-être même coïncidé avec l'apogée de la civilisation bovidienne ; puis la généralisation de son emploi a suscité le onzième style. Quoi qu'il en fût, le milieu géographique constitué par le Sahara au tournant des deuxième et premier millénaires était celui où peuvent vivre les espèces *bos* et *equus* ; à cette époque, les grands herbivores étaient pratiquement disparus. C'est au cours du deuxième millénaire préchrétien que s'est amorcé le procès de désertisation du Sahara.

Au Ve siècle préchrétien, Hérodote a écrit : « A dix journées de marche d'Aouguila, il y a un autre tertre de sel, de l'eau et un grand nombre de dattiers...Des hommes y habitent ; ils s'appellent Garamantes, peuple fort nombreux...On trouve chez eux des bœufs...Les Garamantes font la chasse aux Ethiopiens troglodytes sur des chars à quatre chevaux. » Les Grecs connaissaient bien les terres africaines situées au sud de la péninsule Hellénique, mais leur savoir sur les régions plus occidentales était précaire ; les longs voyages étaient alors difficiles.

Le dattier relève d'un cadre géographique autre que celui du bœuf ; les dattiers devaient en fait se trouver au Sahara oriental, tandis que les Garamantes occupaient le Sahara central. Celui-ci conservait un faciès humide, tandis que celui-là commençait à prendre un faciès aride. Aussi n'a-t-on trouvé de reproductions de chars qu'au Sahara central et occidental ; seul celui-ci jouissait encore d'une humidité suffisante pour permettre à des chevaux de le traverser.

Disparu du Sahara vers la fin du deuxième millénaire préchrétien, l'éléphant s'est maintenu en Afrique du Nord durant le premier ; les éléphants amenés en Italie par Hannibal sont devenus légendaires. Il semble qu'il y en avait deux sortes : l'éléphant dressé par les Carthaginois, plus petit que

l'éléphant d'Afrique commun (dont il était peut-être le descendant dégénéré), et l'éléphant nain, qui a vécu en Europe au pléistocène inférieur ; la reproduction de cette sous-espèce sur certains documents artistiques pose le problème de sa survivance ou de son souvenir.

L'éléphant carthaginois est un témoin de choix : vivant encore à l'état sauvage, il implique que l'Afrique du Nord jouissait de pluies abondantes et régulières, et possédait une végétation dense ; deux traits qu'a perdus cette contrée. A mesure que le climat s'est détérioré, l'éléphant, comme les essences forestières, a cherché son salut dans les montagnes, notamment l'Atlas marocain ; c'est là que Pline l'a situé, sur la foi d'une lettre du légat de Maurétanie. Selon Thémistios, rhéteur grec du IVe siècle de l'ère chrétienne, l'éléphant avait disparu d'Afrique du Nord ; trois cents ans plus tard, Isidore de Séville l'a évoqué avec mélancolie. Toutefois, Jean de Biclara a rapporté que vers 570, on le chassait encore en Maurétanie césarienne.

A la fin de l'ère préchrétienne, l'éléphant était réfugié dans la partie occidentale de l'Afrique du Nord ; cependant, il a peut-être été chassé de la partie orientale moins par une dégradation du climat que par la civilisation romaine, férue de chasse et de jeux du cirque. L'homme s'y entend souvent mieux que la nature pour exterminer une espèce animale. Quoi qu'il en fût, au début de la seconde moitié du premier millénaire de l'ère chrétienne, l'éléphant était pratiquement disparu ; même du Haut Atlas, où l'humidité s'est pourtant maintenue jusqu'à nos jours. Son extinction coïncide avec l'arrivée d'espèces jusqu'alors inconnues dans ces régions ; cependant, la substitution des espèces en fonction des modifications de climat se fait généralement de manière désordonnée. Les espèces en voie de disparition récupèrent à chaque bonne année des oscillations ; certaines font preuve d'une résistance remarquable, notamment les sauriens.

Remontant à la préhistoire, la collecte des escargots dans la partie orientale de l'Afrique du Nord devint, sous les Romains, la source d'un commerce important ; ces gastéropodes terrestres, surtout les espèces comestibles, ont besoin d'un cadre

naturel humide. Les forêts restaient abondantes ; les géographes estiment que deux millions d'hectares sont disparus du seul Maroc depuis l'Antiquité. Les actuels oued algériens restaient des rivières ; Pline a écrit du Sébou qu'il était « un fleuve magnifique et navigable ».

Nous devons faire l'effort d'imagination de restituer au sol de l'Afrique du Nord la couche de terre arable qui la recouvrait encore à cette époque ; nous comprendrons mieux les éloges décernés par les Anciens à cette contrée. La compétition qu'elle n'a cessé de susciter durant la fin de l'Antiquité et le haut Moyen Age deviendra claire ; la création d'un puissant royaume vandale se trouvera fondée.

Marçais a écrit : « Ce qui frappait surtout les émigrés venus par l'Egypte et la Tripolitaine, c'était l'abondance des arbres. Le pays...ne présentait autrefois qu'une suite continue d'ombrages depuis Tripoli jusqu'à Tanger. » Cette situation s'est maintenue longtemps : « Le géographe El-Yaqoubi, auteur oriental du IXe siècle, est frappé par l'aspect verdoyant, l'abondance des arbres de la région qui s'étend entre Qamouda (Sidi bou Zid) et le bord de la mer, soit un parcours de 150 kilomètres à travers un pays qui demeure de nos jours et malgré le splendide développement de l'arboriculture sfaxienne, en partie désertique. »

En présence de conditions climatiques adverses, l'homme se défend mieux contre la nature que les espèces animales ou végétales ; l'époque où a eu lieu un effort humain en ce sens, renseigne de façon plus sûre que celle où les témoins naturels ont changé. Arrivé au Sahara vers la fin du deuxième millénaire préchrétien, le cheval s'y est bien acclimaté ; les chevaux libyens ou numides étaient, à l'époque classique, réputés pour leur rapidité. Cette réputation a encore été signalée par Isidore de Séville.

Les Romains employaient leur cavalerie en Afrique du Nord et traversaient le Sahara à cheval, avec un minimum d'approvisionnement en eau ; Lhote a reconstitué la route que les chars suivaient pour se rendre de la Méditerranée au Niger. Des gravures et des peintures rupestres balisent un itinéraire allant de Tripoli à Gao par Ghadamès, le Tassili et

le Hoggar ; selon Pline, ce serait la route suivie par Septimus Flaccus, en 70, et Julius Mantinus, en 86, lesquels sont peut-être parvenus au grand fleuve.

Avec le dépérissement des prairies, il devint difficile de voyager à cheval dans ces contrées ; on lui trouva un substitut dans le chameau. Cet animal y était inconnu avant l'ère chrétienne : aucune gravure ni peinture rupestre ne le représente ; il n'y a pas de mot berbère pour le désigner. César a signalé son emploi par Juba ; le silence de Pline à son sujet est plus probant. Les chameaux du roi numide étaient certainement d'importation. Les auteurs modernes sont unanimes pour attribuer l'introduction du chameau en Afrique du Nord à l'empereur Septime Sévère (tournant des IIe-IIIe siècles).

Cependant, le chameau n'habite pas naturellement les régions déshéritées ; il faut faire abstraction du cliché montrant un chameau juché sur une dune du désert. Au sens strict, celui-ci n'est habité ni par l'homme ni par les vertébrés supérieurs ; le cadre naturel du chameau est le faciès sub-aride ou aride de l'Asie. Il peut se contenter de pâturages insuffisants pour le cheval ; ses compagnons y sont les ânes et les chèvres. Pour se maintenir dans ce milieu géographique, le cheval a besoin de l'homme ; celui-ci ne l'y entretient que s'il lui est utile.

De même, le chameau est devenu l'animal caractéristique du désert parce que l'homme lui a assuré la possibilité de s'y maintenir ; ce dernier a su mettre à profit ses qualités de sobriété, qui en font l'animal de monte idéal dans les contrées sans eau. Néanmoins, l'apparition du chameau en Afrique du Nord à la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne, engage à estimer que la crise climatique s'est alors accentuée, entrant au moins dans la phase de sub-aridité.

En 1945, dans *Mainsprings of civilizations* (les sources principales des civilisations), Huntington a présenté les graphiques que ses travaux l'ont amené à établir, s'agissant des oscillations de climat aux temps historiques : après une période de relative stabilité s'étendant sur les quatre derniers millénaires préchrétiens, une première pulsation grave

s'amorce vers le IIe siècle de l'ère chrétienne ; les conclusions de ce grand savant recoupent les nôtres.

Si l'homme résiste mieux à la nature que les autres êtres vivants, la mutation d'un milieu géographique ne saurait survenir sans provoquer des bouleversements dans la vie des sociétés qui le peuplent ; le nomade, par son troupeau, le sédentaire, par ses récoltes, dépendent du cours des choses naturelles. Une agitation politique et diplomatique se fait place dans l'histoire : rivalités tribales, révolutions, migrations, guerres interminables... La désertisation du Sahara est la clef des événements survenus dans le monde méditerranéen au cours de l'ère chrétienne ; notamment aux VIIe et VIIIe siècles.

X

Breasted a fondé l'évolution de la race blanche sur l'opposition de deux groupes de peuples : les Sémites et les Indo-européens ; ceux-ci auraient comme constitué deux gigantesques armées, qui se seraient opposées durant des millénaires. Sur le plan militaire, les Sémites auraient perdu la partie ; ils furent défaits par les Hittites, les Perses, Alexandre et les diadoques, les Romains. Ces derniers ne furent empêchés de reconstituer l'empire d'Alexandre que par des influences venues d'Asie centrale.

Peu après la dissolution de l'Empire romain, les Sémites reprirent l'offensive ; les Arabes se rendirent maîtres de l'Orient et de tout le nord de l'Afrique. Bientôt à bout de souffle, ils furent à nouveau relayés par un peuple asiatique : les Turcs ; c'est seulement la défaite de Lépante qui arrêta définitivement leur progression.

Peu convaincu au plan militaire, nous avons transposé cette thèse sur le plan culturel : du troisième millénaire préchrétien à nos jours, les civilisations blanches peuvent être groupées en familles dont on connaît la phylogenèse ; l'histoire de l'homme blanc serait une longue compétition entre la famille des civilisations sémites et celle des civilisations indo-européennes.

La rivalité a commencé en Asie ; au premier millénaire, le front de ces deux vastes unités s'est peu à peu étendu aux rivages de la Méditerranée, les Indo-européens au nord et les Sémites au sud. Après être restés un temps séparés par la mer, les deux adversaires se sont retrouvés face à face en Espagne : les Grecs — puis les Romains — contre les Carthaginois. Au plan de la civilisation, ce sont leurs conceptions religieuses ou familiales qui, durant la dernière phase de leur compéti-

tion, opposèrent les Sémites aux Indo-européens : ceux-ci monogames et monothéistes trinitaires ; ceux-là monothéistes unitaires et polygames.

L'homme primitif était terrorisé par les colères de la nature, qu'il ne pouvait s'expliquer ; il a vu, dans les forces physiques de son milieu géographique, des êtres supérieurs qu'il devait révérer et supplier, comme un de ses semblables tout-puissant. Ainsi s'est constitué le polythéisme ; celui-ci a dominé la majeure partie des temps historiques.

Dans *Le monde byzantin*, Louis Bréhier a écrit : « Le paganisme était encore très répandu dans les hautes classes et dans les campagnes en dépit des édits impériaux, en Grèce, où l'université d'Athènes était comme son dernier refuge...L'action du gouvernement, obligé à des ménagements, était soudain dépassée par des explosions de fureur populaire qui ensanglantaient les villes...[A] la fin du v[e] siècle la question du paganisme était toujours pendante. » Qu'était-ce en Occident, beaucoup moins évolué ? Ces conceptions polythéistes se sont en fait maintenues jusqu'à nos jours, dans les campagnes d'Europe.

Néanmoins, la mentalité primitive, qui juxtaposait des images, des impressions et des sentiments, s'est peu à peu élevée à l'abstraction ; chez les Blancs, c'est le principe de causalité qui détermina le raisonnement. Des intelligences supérieures firent un principe unique des puissances diverses manifestées par la nature ; les prêtres égyptiens conçurent une substance s'engendrant éternellement. A la masse, ils désignèrent le soleil comme manifestation de cette substance ; elle adora Râ comme s'il était la divinité lui-même.

Les Hébreux reçurent des Egyptiens ces rudiments de monothéisme mais en rejetèrent l'aspect métaphysique et ésotérique ; d'une entité abstraite manifestée par ses attributs, ils firent une providence. Yahveh est un dieu anthropomorphe ; il prend soin de son peuple comme un petit-bourgeois de son jardin. Il s'enflamme de joie quand de belles fleurs s'épanouissent ; quand l'ivraie étouffe les bonnes semences, il se fâche. Dans des sociétés disposées à un sentiment religieux

étroit, sclérosé par le dogme, cet anthropomorphisme influence la vie politique : Israël est devenu le peuple élu.

Les monothéismes postérieurs : christianisme et islam, reprirent cette idée judaïque ; ils la transposèrent sur le plan intellectuel. Chacun était seul détenteur de la vérité ; ceux qui refusaient son idéologie vivaient dans l'erreur. La compétition religieuse sortit du cadre de la vie spirituelle ou intellectuelle ; elle eut recours à la violence.

Quand l'Asie mineure fut devenue le champ de bataille où s'affrontaient l'Empereur byzantin et le calife de Bagdad, la fréquence des armistices permit l'élaboration d'un protocole pour l'échange de prisonniers : le troc se faisait sur le Lamnos, qui séparait la Syrie musulmane de la Cilicie byzantine ; on y avait construit deux ponts, l'un pour les *roumi* (Romains) et l'autre pour les croyants.

Dûment recensés par une commission mixte, les prisonniers étaient rassemblés sur chaque rive ; à tour de rôle, on nommait un chrétien et un musuman, et chacun passait sur son pont. Dans la joie de recouvrer leur liberté et de retrouver leur famille, les musulmans louaient la toute-puissance d'Allah, les chrétiens glorifiaient la Sainte Trinité. Les deux monothéismes étaient isolés comme dans des camps retranchés.

Les chrétiens ignorèrent les splendeurs de la civilisation arabo-musulmane, même quand elle eut atteint son apogée ; il est remarquable que les Byzantins, en contact avec elle, semblent n'en avoir rien su. De même, aux Temps modernes, les musulmans ne voulurent-ils rien connaître de l'évolution des idées dans les pays chrétiens. Dans chaque camp, cette dernière a été comme canalisée par l'imposition religieuse ; de multiples préjugés ont dominé tenacement les esprits les plus ouverts. Cette tension s'est maintenue jusqu'à nos jours, surtout au plan intellectuel ; les historiens du XIXe siècle et la plupart des contemporains ont été contaminés.

Chez les chrétiens, le fanatisme religieux s'est transformé en un occidentalisme exacerbé ; conformément à une conception primaire des civilisations qui veut qu'elles soient nécessairement issues de la collusion d'une puissance politico-

militaire et d'une condensation intellectuelle, on a fait de l'Empire romain le vecteur de l'hellénisme en Occident.

Rome a mis de l'ordre dans le monde méditerranéen ; elle a associé les parties occidentale et orientale de l'immense bassin. Certaines provinces d'Occident acquirent une grande richesse matérielle : la Bétique jouit d'une démographie forte, de travaux gigantesques ; elle donna des personnalités distinguées comme Trajan, voire géniales comme Sénèque. Cependant, ce n'est pas alors qu'y fleurit une de ces cultures originales dont l'humanité à besoin pour progresser.

L'hégémonie romaine coïncida avec la deuxième époque de l'école d'Alexandrie, avec Philon et Plotin ; les Pères de l'Eglise, créateurs du dogme chrétien ; Diophante et Théon, précurseurs de l'algèbre. En face, en Occident, les quelques décennies du « siècle » d'Auguste ; ni saint Augustin ni Prudence ne purent modifier l'apport idéologique venu de l'Orient.

Au Moyen Age, celui-ci est resté la puissance génératrice d'idées ; c'est lui qui a modelé les siècles alors futurs. Dans le cas le meilleur, l'Occident ne parvenait qu'à maintenir un *statu quo* précaire ; en maints endroits, il retournait à la barbarie. C'est seulement à partir du Xe siècle que des germes fructifièrent en Andalousie ; ils donnèrent la « première Renaissance » (Charles Vossler). Et seulement à la fin du Moyen Age que la vie intellectuelle, avec des gerbes d'effervescence et des accès de somnolence, est parvenue à s'enraciner en Occident ; durant tout ce temps, l'Orient, où s'était épanouie la civilisation hellénistique, condensait les éléments qui allaient donner la civilisation arabo-musulmane.

La Renaissance n'a pas hérité directement les enseignements de la civilisation grecque, après une période « obscure » appelée quelquefois « âge de fer » ; le christianisme n'est pas le prolongement du génie hellène, ni saint Thomas le successeur d'Aristote. Galilée n'a pas, au XVIIe siècle, comme remis en marche l'évolution des sciences, laissée en suspens par la mort d'Archimède, au IIIe siècle préchrétien ; le « splendide isolement » de l'Occident est une supercherie.

Tout cela ne sert qu'à escamoter les progrès énormes réalisés dans le camp adverse. Les Anciens — Hébreux, Grecs

ou Romains — utilisaient des lettres pour désigner les chiffres ; ils ignoraient le zéro et les décimales. Les savants d'Espagne, juifs ou musulmans — ainsi que les chrétiens initiés par eux — conçurent un langage mathématique ; ils mirent au point un mode nouveau de calcul, créant l'arithmétique. C'est seulement alors que Galilée put reprendre les problèmes abandonnés par Archimède ; il avait pour lui une science dont l'élaboration venait de demander deux mille ans d'efforts.

Les Grecs aussi reçurent de l'Egypte, avec d'autres richesses matérielles et intellectuelles, la conception d'un principe divin unique ; leurs philosophes le transcendèrent en un axiome métaphysique. Dans *Timée*, Platon a parlé d'un mobile supérieur, dont relevait le démiurge qui avait construit le monde, avec ses beautés et ses misères ; le mal se trouvait reporté sur cet ouvrier. Pour l'école d'Alexandrie, ce dernier — la Vie, la Lumière, le Verbe — émanait directement du dieu unique mais n'en possédait pas entièrement la nature divine.

Les apôtres, qui ont connu Jésus, et leurs disciples, qui se sont enflammés d'amour pour sa personne, tenaient leur maître pour le Messie. Les juifs hellénisés et les Grecs frottés d'alexandrinisme transférèrent le concept métaphysique sur le personnage historique ; ils assimilèrent le Christ au Verbe. Dieu lui avait donné pour tâche de sauver non seulement Israël mais le genre humain ; la tradition juive devenait acceptable pour les non-juifs.

Au IIe siècle, la personne du Christ s'idéalisa, en accord avec le courant philosophique de l'époque, dominée par la théorie des éons. Le Christ ne pouvait être Dieu lui-même ; cela eût été en contradiction grossière avec les évangiles. Néanmoins, son essence divine étant admise, les chrétiens ne pouvaient voir dans le fait historique de son apparition en Judée seulement l'acte d'un médiateur : Marcion et les gnostiques furent proclamés hérétiques.

De nombreux théologiens ont voulu reconnaître, dans les Testaments, des allusions au mystère de la Sainte Trinité ; ils ont cité, notamment, le verset célèbre des trois témoins dans le ciel, dans la première épître de saint Jean. L'humaniste espagnol Antoine de Lébrija, éditeur de la plus ancienne bible polyglotte, puis Erasme ont montré qu'il s'agit d'une interpolation ; dans les éditions modernes sérieuses, le verset est entre crochets. Le chanoine Crampon a écrit en note : « On ne trouve les mots mis entre crochets dans aucun manuscrit grec antérieur au XVe siècle, et dans aucun manuscrit de la Vulgate antérieur au VIIIe. »

Si l'*Ode à Salomon* date bien du IIe siècle, et si le verset n'a pas été interpolé, le texte suivant serait la première allusion claire au mystère :

> *Une coupe de lait m'a été offerte ;*
> *Je l'ai bue dans la douce suavité du Seigneur.*
> *Le fils est cette coupe ;*
> *Celui qui a été trait, c'est le père ;*
> *Celui qui l'a trait, c'est l'Esprit saint.*

Pourtant, aucun auteur chrétien du IIe siècle dont les textes nous sont parvenus n'a fait référence à cet enseignement. La lettre aux Smyrniotes de saint Ignace d'Antioche est « un résumé de la foi chrétienne » (Adalbert Hamman) à son époque ; elle fait le point historique mais ne mentionne pas la Trinité.

Premier philosophe chrétien, Justin a suivi la tradition alexandrine : « Ce n'est pas seulement chez les Grecs et par la bouche de Socrate que le Verbe a fait entendre ainsi la vérité ; les barbares aussi ont été éclairés par le même Verbe, revêtu d'une forme sensible, devenu homme et appelé Jésus Christ...le prince le plus puissant et le plus juste après Dieu, qui l'a engendré. » Pour Origène, au début du IIIe siècle, Jésus était subordonné à Dieu en tant que fils ; Dieu l'avait créé du néant et élevé jusqu'à lui. Il semble que ce soient les intellectuels du IIIe siècle qui résolurent le problème théologique en imaginant une troisième personne.

En trois siècles, la personne du Christ a été conçue de trois manières différentes. On avait estimé qu'il avait reçu de la divinité une inspiration plus ou moins grande, qu'il était sans doute le plus grand des prophètes ; il restait un homme, ne possédant pas de substance divine. On avait aussi

vu en lui le Sauveur ; il possédait une divinité plus ou moins grande, jamais égale à celle de Dieu, son père. Enfin, on venait d'en arriver à penser que Dieu possédait en fait trois personnes : outre le père et le fils, l'Esprit saint.

Au cours des temps ultérieurs, les idées allaient se condenser sur les points extrêmes : pour l'islam, le Christ serait un simple prophète ; l'Eglise catholique ferait triompher la Trinité auprès de la majorité des chrétiens. A la fin du Moyen Age, les théories intermédiaires seraient réduites à des chapelles sans importance. Au IIIe siècle, la conception trinitaire semblait devoir mettre tout le monde d'accord ; elle fit exploser le christianisme.

Beaucoup de chrétiens n'admirent pas la Sainte Trinité ; la polémique se poursuivit tout au long du siècle, prenant chaque fois un ton plus agressif, souvent vulgaire, parfois grossier. Au début du IVe siècle, la prédication rationaliste d'Arius mit le feu aux poudres : il rallia la plupart des évêques des provinces asiatiques. Les tenants de la future orthodoxie se gagnèrent Constantin ; nullement au fait des questions théologiques, l'Empereur donna raison aux évêques qu'il fréquentait régulièrement : ceux d'Occident.

En 325, le concile de Nicée condamna l'arianisme ; Ose, légat du Pape au concile, était ami de Constantin. Le christianisme trinitaire devint la religion de l'Etat romain ; pour sortir d'une situation où ils étaient en infériorité, les trinitaires avaient conclu un pacte avec le bras séculier. La guerre religieuse commença entre chrétiens ; chacun des partis reprit à son compte l'idée judaïque du peuple élu. Dès la fin du IVe siècle, Ammien Marcellin put écrire : « Il n'y a pas de bêtes si cruelles aux hommes que la plupart des chrétiens le sont les uns pour les autres. » La compétition religieuse était devenue la norme du monde méditerranéen.

L'arianisme ne subit pas le sort des autres sectes ralliées à une théorie intermédiaire entre le trinitarisme et l'unitarisme ; l'histoire montre que ce type de groupement se désagrège toujours au profit des extrêmes. Les ariens surent évoluer : ils oublièrent les discussions sur des termes grecs ambigus ; le rationalisme, fondement de leur doctrine, prit

le pas sur les subtilités théologiques. A leurs yeux, le Christ perdit le caractère sacré que lui conférait son rôle de démiurge ; il redevint un homme. Peu à peu, l'arianisme devint unitaire.

Il maintint son influence à Milan et à Ravenne ; des missionnaires convertirent les Goths, les Vandales... A la faveur de leur domination politique, ces Germains encouragèrent à leur tour l'hérésie en Italie, dans la France méridionale, dans la péninsule Ibérique, en Tunisie. Par ailleurs, l'arianisme se maintint dans les provinces byzantines d'Asie ; il allait y constituer le soubassement de l'évolution future des idées.

Nous pouvons nous étonner que, dans *La jeunesse d'Ernest Renan*, Pierre Lassère ait écrit : « Sans ménager notre dégoût aux calomnies sous lesquelles fut ensevelie la mémoire des hérétiques...nous devons reconnaître dans les illustres adversaires qui les combattirent...de plus grands hommes que chez les dissidents. Ils ont mieux discerné la voie de l'humanité...Ils ont frayé la route et ménagé l'avenir à une religion civilisatrice, héritière de l'unité romaine, seule alors à défendre le monde de la barbarie...[Le] christianisme était un culte en lutte avec d'autres cultes, une philosophie opposée à d'autres philosophies...Le christianisme a vaincu. Il n'y a plus que lui. Il est la seule religion. Il est la seule philosophie. »

L'humanité ne se réduit pas à l'Occident d'obédience romaine ; pour l'historien, c'est l'ensemble des civilisations qui ont fleuri sur la Terre. Au Moyen Age, les civilisations hindoue et chinoise — nullement trinitaires, ni même monothéistes — étaient supérieures à celle qui, bien humblement, se condensait en Europe occidentale sous la houlette pontificale.

Au cours des premiers millénaires des temps historiques, chaque civilisation restait suffisamment isolée, dans son cadre naturel, pour pouvoir évoluer de manière autonome. A mesure que les migrations et les invasions se multiplièrent, les barrières géographiques s'atténuèrent ; quelques civilisations restèrent néanmoins isolées, en raison de l'orographie ou de circonstances très particulières. La conquête d'Alexandre préci-

pita l'évolution en Asie antérieure ; des zones médianes se constituèrent, où se mélangèrent des civilisations adverses. Par analogie avec un phénomène géologique, nous appelons ces régions de rencontre des « zones de métamorphisme » : là, de riches traditions ont pu, au contact d'influences rivales, devenir méconnaissables ; phénomène que Spengler a décrit sous le nom de « pseudo-morphose ».

Une de ces régions a joué un rôle décisif dans l'histoire du monde méditerranéen : l'ensemble constitué par l'Asie mineure, la Syrie, la Palestine et l'Egypte ; ces pays asiatiques constituent une fourche dont une branche est en contact avec l'Europe, et l'autre avec l'Afrique. A l'autre bout de la Méditerranée, l'Espagne fut un véritable *no man's land ;* mais la période d'osmose y fut de beaucoup plus courte durée qu'au Proche Orient.

C'est dans ces zones de métamorphisme que les subtilités métaphysiques et théologiques de la philosophie alexandrine s'émoussèrent le plus rapidement. C'est là que l'islam s'est épuré, pour devenir accessible à la masse ; des doctrines antérieures, il ne conserve que quelques principes simples. Comme le christianisme, l'islam résulte d'un événement d'ordre individuel : la réflexion et l'action de Mahomet ; mais contrairement à celle du christianisme, la doctrine de l'islam est restée strictement humaine. Pas de Verbe, pas de surnaturel ; Mahomet fut simplement le dernier et le plus grand des prophètes.

Moïse avait reçu de Dieu les tables de la Loi ; l'archange Gabriel a dicté le Coran à Mahomet. Ce que la religion perdait en divinité, elle le regagnait en rationalisme : Mahomet ne participait pas, comme le Christ, de la substance divine ; il était un homme qui transmettait un message que lui avait confié la divinité. Il n'a pas fait de miracles ; le merveilleux n'en imposait pas à l'esprit. La masse croyait que le Coran avait d'abord été écrit dans le ciel par les anges ; si l'intellectuel croyait seulement à la divinité de l'inspiration de Mahomet, il ne serait ni mis à l'index ni excommunié ni torturé ni brûlé vif. Pas de dogme, ni de catéchisme pour aider à ne pas choir dans l'hérésie ; une connaissance approximative du Livre révélé et l'observation de quelques rites simples, suffisent à faire un bon musulman.

Aussi l'islam a-t-il aisément cristallisé partout où l'atmosphère monothéiste s'était maintenue pure de toute influence trinitaire et, surtout, là où l'Eglise catholique ne disposait pas du bras séculier, alors favorable aux ariens ; c'est-à-dire partout où il s'est répandu si rapidement qu'on a cru — ou fait croire — à un coup de force : au Proche Orient, en Egypte, en Afrique du Nord, dans la péninsule Ibérique.

En définitive, malgré Nicée, c'est l'arianisme qui a vaincu : c'est par les zones de métamorphisme où il prédominait au moment de l'impact musulman que l'Occident a hérité la science et la philosophie arabes et, par elles, la science et la philosophie grecques ; après qu'à la fin du Moyen Age, l'empire de l'Eglise sur les esprits se fut affaibli, c'est depuis ces contrées que le patrimoine grec, qui y était préservé, a pu se propager, pour faire s'épanouir la Renaissance et la Réforme.

⁂

S'agissant du statut familial, les premiers textes chrétiens, qui relèvent de la tradition israélite, suivent la loi juive, que le Christ a reconnue et observée ; comme les autres Sémites, les Hébreux étaient polygames. En revanche, il était naturel que l'israélite hellénisé saint Paul prêchât aux Grecs les avantages de la monogamie (deuxième partie de la première épître aux Corinthiens) : un prédicateur ne pouvait risquer de choquer ses prosélytes en leur exposant une doctrine qui ne respectait pas leurs mœurs ; ancré dans ses habitudes, le corps jouit d'une plasticité beaucoup moins grande que l'esprit. L'auditoire grec de l'apôtre savait qu'il appartenait à un peuple pratiquant la polygamie ; ses convictions personnelles plaçaient l'orateur en infériorité.

Dans les temps anciens, la sexualité s'exerçait en toute liberté ; historiquement parlant, les limites qu'elle connaît dans la société occidentale sont récentes. Le problème sexuel était réduit au minimum ; il n'avait aucune relation avec le statut familial. Ce dernier relevait seulement de la conception générale de l'existence dans chaque société. Des causes

diverses ont suscité des statuts différents selon les régions naturelles : ici dominait la polygamie, là la polyandrie, ailleurs la monogamie.

Jusqu'alors, la polygamie sémite et la monogamie indo-européenne s'étaient opposées d'une manière naturelle ; il s'agissait d'une divergence qui ne pouvait étayer un conflit. Paul s'est tiré de l'obligation de préconiser un statut différent de celui pratiqué par son propre peuple en renchérissant sur celui des Grecs ; pour lui-même, il prêchait les vertus du célibat et la supériorité de l'ascèse. Ce faisant, il rompait avec l'enseignement des évangiles : on n'y trouve aucun éloge démesuré du célibat ; sur ce point, comme sur bien d'autres, ce propagandiste ajoutait de son cru à la doctrine qu'il répandait.

Peut-être Zoroastre est-il à l'origine de ce principe ; son enseignement avait été repris par certaines communautés juives et était vraisemblablement connu de Paul. L'ascèse de Pythagore était aussi d'origine orientale. Toutefois, s'il s'avère que ce principe est dû à des Sémites et a été propagé par des Sémites, ceux-ci n'étaient qu'une minorité infime. A l'époque de l'apôtre, il venait d'être mis à l'honneur par les esséniens ; anachorètes et communautés ascétiques se plongeaient dans la prière depuis fort longtemps.

L'originalité de Paul fut d'appliquer ce principe anthropologique à un sacerdoce séculier ; peut-être ne fut-il pas le premier à s'engager dans cette voie, mais pour l'historien, il importe seulement que ce soit lui qui ait apporté et fait accepter ce principe au christianisme occidental. Avec l'apôtre, l'ascèse — c'est-à-dire l'effort de volonté pour atteindre à un état physiologique extra-naturel, puisque l'homme a été fait pour procréer — devenait un idéal que le chrétien devait poursuivre pour avoir droit aux jouissances éternelles ; l'œuvre de chair n'était-elle pas le péché originel de l'humanité ?

Depuis lors, le christianisme a souvent été enclin à estimer que le célibat et la virginité étaient des états supérieurs au mariage : tant anti-social qu'anti-naturel, ce principe a toujours été combattu par les Pouvoirs publics ; aussi a-t-il

chaque fois dépéri, pour renaître aux périodes d'hystérie collective. Cependant, dès lors que Paul l'avait assumé, il se trouvait au cœur de la doctrine ; Calvin s'en souviendrait et réglementerait la vie conjugale des bourgeois de Genève.

Le Coran soutient que, réalisée dans la loi naturelle, l'œuvre de chair est agréable à Dieu, en ce qu'elle est alors conforme à la constitution qu'il a conférée à l'homme ; de plus, « chaque fois que vous faites œuvre de chair, vous faites une aumône » : la création de la vie. Ici, l'homme est un juste en fonction de l'honnêteté de son existence ; objectif plus accessible que l'ascèse paulienne. Même, la luxure est le moyen que Dieu a donné à l'homme pour concevoir les jouissances qui l'attendent après la mort si, par ses actes, il a mérité le Paradis.

Sensé et expérimenté, Paul a veillé à ne point sombrer dans la folie de ces dualistes qui prêchèrent le suicide de l'humanité par un célibat universel, ni dans les élucubrations de certains gnostiques. S'ils ne pouvaient faire autrement, les hommes pouvaient se marier ; plus libéral que l'Eglise catholique, il a même écrit que « l'évêque doit être l'irréprochable mari d'une seule femme ». Le néophyte pouvait transiger avec des prohibitions relatives à des rites ou des coutumes secondaires, tels que la circoncision et certaines pratiques alimentaires ; l'apôtre ne pouvait lui demander de renier le génie de son peuple en bouleversant son statut familial.

Par sa prédication sur l'ascèse, assimilée par le christianisme, Paul a rompu avec la généralité des sociétés sémites ; ce à quoi sa prédication opportuniste de la monogamie n'aurait pu suffire. Aussi le christianisme n'a-t-il pu se développer dans le pays où son fondateur a vécu, et qui lui a donné ses premiers disciples. L'apôtre a fait du christianisme une religion propre aux Indo-européens, et plus particulièrement aux populations alors incultes de l'Occident.

La persécution religieuse a détruit l'œuvre d'Arius ; les livres de ses disciples ont été brûlés par milliers. Cependant, la plus grande expansion de l'arianisme et son enracinement le plus profond sont survenus dans des pays où la polygamie s'est développée par la suite : Asie mineure, Tunisie, péninsule

Ibérique. A ce plan aussi, l'arianisme a été une transition entre le christianisme trinitaire et l'islam : que l'évolution des idées dans ces contrées se soit faite dans ce sens, ne nous permet pas d'affirmer qu'Arius ait voulu, à l'encontre de Paul, promouvoir un christianisme pour polygames, mais s'il en fut ainsi, cet élément a été, dans la dissension avec les nicéens, au moins aussi important que l'élément théologique ; à l'inverse, il a aussi certainement contribué fortement à rapprocher les ariens des musulmans et à faciliter leur passage à l'islam.

XI

Les circonstances historiques ont fait que l'évolution des idées religieuses dans le monde proche-oriental et méditerranéen, a donné un poids plus grand aux thèses favorables à l'unicité au moment où ces contrées commençaient à subir les effets d'une pulsation climatique ; nous pouvons établir une relation entre l'idée-force en expansion et le cadre naturel de régions qui, à l'époque, ont souffert d'une crise économique, sociale et politique du fait de la modification de leur conjoncture climatique. Cette convergence entre l'intensité maxima du phénomène naturel et de la crise religieuse, s'est présentée au début du VII[e] siècle dans la partie orientale du bassin méditerranéen, un siècle plus tard dans la partie occidentale.

La pulsation était produite par une anémie progressive des dépressions, apportant de moins en moins de pluie aux régions situées aux latitudes du détroit de Gibraltar ; une vague de sécheresse déferlait vers l'ouest, entraînant avec elle certains principes religieux et culturels. Certes, l'enjeu spirituel était bien antérieur à la crise climatique ; mais étant fonction de la pulsation, le bouleversement ressenti par les sociétés suivait son rythme. Le phénomène naturel se produisait dans des régions où les mêmes causes, atteignant un point critique, déclenchaient une crise sociale similaire ; les populations de ces régions étant soumises à la même évolution d'idées religieuses, des réactions semblables se produisaient partout, avec seulement un décalage dans le temps, imputable à la discontinuité dans l'espace des variations de pluviosité.

Les phénomènes de la nature doivent être envisagés en termes généraux ; une fois reconnues, les grandes lignes

permettent la compréhension des mouvements vastes, qui seuls intéressent l'historien. Des constantes peuvent être déduites, donnant un éclairage suffisant pour une interprétation correcte des événements sociaux. Lorsque les effets de la pulsation se sont fait sentir, la pression climatique a été différente selon la latitude. En accord avec les thèses de Huntington, prenons comme référence, pour les VIIe et VIIIe siècles, le trente-cinquième parallèle ; celui-ci passe un peu au sud du détroit de Gibraltar. Les régions situées beaucoup plus au nord ou au sud de cette ligne n'ont guère souffert de la pulsation ; celles qui sont placées immédiatement au nord et au sud ont été ravagées.

Durant le haut Moyen Age, la pulsation n'a pas causé grand préjudice aux régions nordiques de l'Europe ; au contraire, elle s'est traduite par un adoucissement de la température en Islande et en Irlande. A l'opposé, rien ne s'est produit dans les zones du Sahara déjà désertisées, surtout dans la partie orientale ; là, seule l'action mécanique et physique de la nature s'est accentuée. Susceptible d'être reconnue par un naturaliste spécialisé, la détérioration du faciès laissait indifférent le nomade qui traversait la région ; connus et prévus, ses effets n'exerçaient aucune influence sur son voyage. Les nappes phréatiques pouvaient en souffrir : elles étaient rares, et leurs puits alimentés le plus souvent par des eaux fossiles ; la crise climatique ne faisait guère pression sur les populations, peu nombreuses et éparpillées sur une étendue immense.

En revanche, les régions situées aux latitudes immédiates du détroit souffraient d'une aridité plus ou moins subite. Dans celles qui possédaient un paysage verdoyant, analogue à celui de l'Europe tempérée d'aujourd'hui, se succédaient plusieurs années sèches, entre des années pluvieuses ; les mauvaises récoltes entraînaient une crise économique. Cependant, la pulsation n'était pas assez puissante pour imposer une modification du paysage ; un équilibre parvenait à s'établir. Le malaise était passager, portant sur quelques années ; il déterminait juste une instabilité politique, parfois enregistrée par l'histoire.

Au contraire, les régions déjà moins favorisées subissaient une modification de paysage, prenant allure de cataclysme. L'agriculteur ruiné des régions proches des pays verdoyants émigra vers ces terres plus favorisées ; le nomade des régions steppiques envahissait les champs des sédentaires, pour une durée plus ou moins longue ; le nomade de la steppe désertisée abandonna pour toujours la terre de ses ancêtres.

Lorsque les mauvaises récoltes se prolongent, la loi de Breasted signale simplement une période d'agitation sur les frontières des cadres géographiques, où le faciès change ; tout autre est le phénomène selon lequel, le faciès se modifiant à la limite de la steppe et du désert, le nomade doit abandonner la terre de ses ancêtres. Ce déplacement se réalise généralement sans grand bruit, mais il s'agit d'une migration longue et définitive ; nous qualifions une telle migration de « climatique ». Les migrations selon la loi de Breasted sont saisonnières ; les migrations « climatiques » sont irréversibles.

Au VIIe siècle, le faciès de la péninsule Arabique était déjà désertique depuis au moins le milieu du deuxième millénaire préchrétien. La Bible enseigne que la région du Sinaï possédait un faciès steppique quand, fuyant devant les Egyptiens, les Israélites y cherchèrent refuge ; le procès de désertisation était sans doute plus avancé dans les régions plus méridionales. La pulsation du VIIe siècle n'a probablement exercé aucune action notable sur une population déjà très clairsemée : il est possible qu'elle ait aidé le Prophète à recruter des nomades pour s'emparer de Médine, puis de La Mecque, ainsi que des terres irriguées avoisinantes ; cependant, amenuisée aux exigences d'un cadre naturel pauvre et exigu, cette action partisane n'a pu déclencher ces invasions devenues classiques dans l'histoire.

Les régions agricoles proches de la Méditerranée et le Croissant fertile ressentirent, eux, une crise aiguë ; leur majeure partie constituait les provinces asiatiques de Byzance. Secouées par des convulsions terribles, elles conservèrent néanmoins leurs richesses ; mais les zones sub-arides et arides qui les bordaient furent bouleversées. Cette contrée fut le lieu d'une grande agitation, envenimée par les passions reli-

gieuses : guerre interminable entre Byzantins et Perses, soulèvements des autochtones, incursions des nomades, révolutions dans les grandes villes. L'empire romain hellénique perdit le contrôle de ses provinces d'Afrique et d'un grand nombre de celles d'Asie.

La pulsation suscita en outre de grands déplacements de populations : certains groupes de nomades poursuivirent leur marche vers le Sahara occidental ; il s'agit de la reprise d'un mouvement déclenché bien longtemps avant. Cette reprise fut lente : parties du sud-est de l'Arabie au Xe siècle, les tribus hilaliennes (d'après les Banou Hilal, une des tribus) n'ont achevé leur migration, en Afrique du Nord, qu'au XIVe. C'est là le seul mouvement de population arabe vers l'ouest ; il n'a pas eu lieu au VIIe siècle, ni même au VIIIe.

Marçais a écrit : « Les Arabes manifestent généralement peu de désir de courir les aventures...Les nomades n'ont aucun goût pour les déplacements inutiles. Leur mobilité est strictement réglée par les conditions de leur existence. » Cela explique la lenteur du déplacement des tribus hilaliennes ; en revanche, cette action limitée aux zones steppiques d'Afrique du Nord, et minime quant à l'apport en population, n'a joué aucun rôle dans l'évolution historique. Il serait vain d'y voir une action politique ; Marçais, qui ignorait pourtant la pulsation, n'y a jamais prétendu.

Il en est autrement avec le bouleversement des classes sociales des zones agricoles, riches et peuplées densément ; l'agitation y prit une ampleur telle que le caractère politique et religieux fut dépassé par la transformation de la société. C'est cette révolution qui permit la cristallisation de la civilisation arabo-musulmane.

Un des ferments les plus importants fut le principe de l'unicité de la nature divine ; celui-ci fut prêché par Mahomet, puis propagé par ses disciples. Dans la crise dominait un élément religieux qui, par sa simplicité, éliminait les doctrines antérieures, compliquées et discréditées, telles le monophysisme ; en vertu de causes similaires et de circonstances semblables, cet engouement s'est manifesté dans les régions

méridionales du bassin méditerranéen, où la diffusion dudit principe coïncidait aussi avec une crise climatique.

L'important ne fut donc pas la prédication de Mahomet auprès de ses compatriotes, polythéistes ; ce fait revêt un caractère purement local. Ce qui fut décisif, pour la propagation de l'islam, c'est que la doctrine fut prêchée au moment adéquat : le principe de l'unicité, dans son essence biblique, fut diffusé dans des contrées où les esprits étaient disposés à le recevoir, et le milieu social en pleine mutation.

De plus, cette révolution se réalisa dans des villes où se maintenait, malgré tout, la tradition d'une énorme richesse intellectuelle. D'où l'importance universelle de l'événement ; l'avenir de la civilisation occidentale — et, au-delà, de l'humanité — en a dépendu directement. La fixation de la religion nouvelle — depuis la rédaction du Coran par Osman jusqu'à l'ascension de l'arabe au rang de langue littéraire et à la création de nouveaux principes culturels — a été l'œuvre de révolutionnaires citadins, et non de fils du désert ; ceux-ci ont tout au plus, pour une minorité infime, constitué peut-être des troupes de choc ; la grande majorité n'est pas sortie de ses vastes solitudes.

⁂

La révolution musulmane fut d'une envergure telle que son aspect politique se trouva réduit à peu de chose : qu'un prophète ou un condottière quelconque prît le pouvoir dans une ville ou une région, ne comportait aucune conséquence, majeure ; c'était une simple péripétie. Aussi les historiens ont-ils eu grand peine à établir une suite claire des faits ; la transformation de la société s'est effectuée dans une confusion moins grande.

Tout était nouveau : principes religieux, langage, idées intellectuelles... Le Croissant fertile fut révulsé ; néanmoins, le génie créateur amalgama avec mesure l'héritage considérable reçu des ancêtres et l'élan de l'imagination. En un siècle, une civilisation nouvelle fut fondée sur des assises solides ; à l'échelle historique, il s'agit d'une mutation : un hiatus sépa-

rait désormais le passé de l'avenir. En outre, la révolution musulmane mit en action des ressources d'énergie telles qu'elle déborda le cadre restreint d'une nation pour prendre un sens universel.

Comment une telle révolution a-t-elle pu se réaliser en n'utilisant d'autre arme de choc que le principe religieux de l'unicité ? Comment celui-ci a-t-il pu suffire à bouleverser les sociétés proche-orientales à un point tel qu'elles détruisirent leurs structures politiques ? L'enseignement de Mahomet ne possède aucun caractère séditieux ; la guerre contre l'infidèle est un acte strictement religieux. Dans l'esprit du Prophète, il n'était même tourné que contre les polythéistes du Hédjaz.

Des peuples de grande importance ont été convertis à l'islam sans qu'aucune transformation sociale ou économique se soit produite dans leur milieu ; il semble même que l'islam eut tendance à protéger les structures politiques existantes. Cet esprit conservateur caractérise en fait la plupart des religions du passé, grandes ou petites ; le christianisme ou le bouddhisme n'a pas suscité d'action révolutionnaire, sous le signe de la violence. Surtout spiritualistes, elles méprisaient les biens et les grandeurs terrestres ; elles consacraient plutôt leurs efforts aux perspectives d'un autre monde. C'est seulement lorsqu'on a mesuré avec objectivité les effets d'une crise climatique qu'on peut comprendre l'événement historique : bien avant la prédication de Mahomet, une pulsation avait ruiné la structure politique existante.

Cependant, eu égard au caractère conservateur des religions, comment une idée métaphysique a-t-elle pu déterminer une révolution aussi considérable ? Une révolution peut-elle être religieuse ? Il y a eu des guerres civiles religieuses ; des invasions ont été projetées, voire exécutées, pour satisfaire un sentiment religieux (ainsi les croisades). Une révolution est avant tout une mutation du cadre social, le plus souvent par la violence : quel lien unissait la révolution musulmane à la propagation du principe de l'unicité ?

De nos jours, la science a expliqué les phénomènes principaux de la physique terrestre ; la technique les ■ canalisés

pour satisfaire aux besoins des hommes. Cela non seulement leur a donné la possibilité de jouir d'une existence plus aisée mais a permis à un plus grand nombre de jouir d'une indépendance spirituelle et intellectuelle qui, autrefois, n'était à la portée que de personnalités d'élite. Aussi nos contemporains sont-ils portés à minimiser le rôle du déterminisme géographique, même dans le passé : il est rare que le philosophe, l'érudit, l'historien subissent une tempête de neige dans la montagne, un orage dans un massif calcaire sans refuges, les vagues de l'océan démonté, le tourbillon d'une tornade tropicale ; protégés par le confort moderne, ils sont inaptes à ressentir le serrement de cœur de l'individu impuissant à faire face aux éléments déchaînés.

Cette terreur qu'a parfois ressentie le navigateur, l'explorateur ou l'alpiniste n'était point alors passagère ; elle fut un impératif qui a dominé les sociétés d'avant les Temps contemporains. Pour la surmonter, l'homme a cherché une défense psychique dans la religion ; cependant nous pouvons concevoir l'histoire de l'homme comme l'effort constant pour combattre, comprendre et maîtriser le déterminisme géographique. D'ailleurs, celui-ci est un des agents les plus importants de l'évolution des espèces. A mesure que l'intelligence humaine parvenait à en réduire la portée, elle dénouait aussi le rapport entre la religion et les phénomènes naturels ; détaché de ces contingences, l'esprit humain pouvait aspirer à une spiritualité plus élevée. C'est pourquoi l'historien, s'il fait déjà l'effort de reconstituer le cadre naturel de la société qu'il étudie, doit en outre déterminer les liens qui unissaient le déterminisme naturel aux conceptions religieuses dominantes.

Toute crise géophysique ou sociale : tremblement de terre, famine, soulèvement, guerre..., ranime le sentiment religieux de la masse, surtout si elle entraîne son esclavage. Dans les Temps contemporains, il ne s'agit plus que de flambées circonstantielles (comme après les deux guerres mondiales) ; dans les sociétés anciennes, la calamité publique était généralement interprétée comme une action dirigée de l'au-delà. La sécheresse qui a sévi sur le monde proche-oriental et méditerranéen, et suscité de graves conséquences économiques et sociales, a nécessairement exercé une grande pression sur

l'esprit religieux.

Cette imposition a été très forte sur les sociétés dont le cadre naturel subissait une transformation profonde ; celle-ci imposait l'adaptation à une nouvelle vie quotidienne. La crise fut certainement terrible pour les populations vivant dans les zones arides et sub-arides en bordure du Croissant fertile, dont les dimensions étaient donc plus grandes qu'aujourd'hui : les nomades migrèrent vers d'autres pâturages, mais les agriculteurs furent ruinés sans recours. Ceux qui cultivaient des terres irriguées n'eurent plus d'eau dans leurs canaux ; les nappes phréatiques descendant dans le sous-sol, les puits tarirent. Les sédentaires durent aller chercher d'autres moyens d'existence dans les régions moins disgraciées; la plupart se retrouvèrent dans les grandes villes byzantines. Ils y formèrent un prolétariat nouveau ; c'est là que, dans leur désarroi, ils furent saisis par le mouvement religieux déclenché par Mahomet.



Vase numantin (musée de Soria)



Stèle hispano-romaine (musée de Navarre, Pampelune)



Saint-Jean de Baños de Cerrato (province de Palencia). Hirmer Fotoarchiv, Munich.



Saint-Pierre de la Nave (province de Zamora). Hirmer Fotoarchiv, Munich.

XII

Au Moyen Age, la Mauritanie — la partie du Sahara occidental située au sud de l'Atlas, jusqu'aux fleuves Sénégal et Niger — jouissait d'une plus grande humidité que de nos jours. La zone côtière du Rio de Oro possède un faciès désertique : les points d'eau y sont rares ; la population est pratiquement nulle (13 500 habitants pour 285 000 kilomètres carrés). Il n'en était pas de même au temps des géographes Al-Bakri (XIe siècle) et Al-Idrissi (XIIe siècle), et des historiens Ibn Al-Athir (1160-1233) et Ibn Khaldoun.

Ces auteurs anciens — ou leurs traducteurs — appellent « déserts » (en arabe *sahraha*) des régions qui possèdent des pâturages durant une partie de l'année, qui maintiennent des troupeaux de chameaux ou de moutons, et dont l'approvisionnement en eau est relativement aisé ; il s'agit en fait de régions sub-arides ou steppiques. La terre des nomades est la steppe xérophytique et non le désert ; l'homme peut traverser celui-ci mais pas y trouver des moyens d'existence.

A l'époque d'Al-Bakri, le Sahara était habité par plusieurs tribus ; la plus importante était celle des Béni Lantouna, « qui vivent en nomades et parcourent le désert. La région qu'ils fréquentent s'étend en longueur et en largeur jusqu'à une distance de deux mois de marche et sépare le pays des Noirs de celui des Blancs. »

Au Sahara central, le Tanezrouft était déjà désertisé ; cependant, les nappes phréatiques n'étaient pas encore très enfoncées. Il restait possible de suivre l'ancienne route romaine, de Ghadamès à Gao ; on marchait quarante jours, en creusant le sable tous les trois jours, pour trouver de l'eau. Cette coutume était d'ailleurs fréquente à l'époque ; Al-Bakri

7

en a signalé plusieurs fois l'utilité, dans ses descriptions de routes. Il suffisait au voyageur de réaliser un trou de deux à trois coudées pour se tirer d'affaire.

L'étendue des zones fertiles, cultivées ou laissées en pâturages, était bien plus grande qu'aujourd'hui. Al-Idrissi a écrit : « Noul-Lamta se trouve à trois journées de marche de la mer ténébreuse (l'océan) et à quinze journées de Sidjilmassa (ville importante aujourd'hui disparue, alors capitale du Tafilalet). Les habitants de Noul-Lamta possèdent beaucoup de vaches et de moutons ; ils ont par conséquent du laitage et du beurre en abondance. »

En raison de sa latitude, de sa proximité de l'océan et des neiges de l'Atlas, cette région conservait le paysage de prairies qui dominaient le Sahara à la fin du dernier millénaire préchrétien. Le Sous — région intermédiaire entre le Haut Atlas, au nord, et l'Anti-Atlas, au sud — produisait tant de cannes qu'il exportait du sucre « dans tout l'univers » ; cette région a su conserver certaines de ses richesses, mais l'érosion éolienne a transformé la plus grande partie de la plaine en *erg* ou en *hamada.*

S'agissant des régions situées sur le trentième parallèle et sur le méridien de Colomb Béchar, Al-Bakri nous a rapporté qu'« à l'ouest d'Igli...coule une forte rivière qui se dirige du sud au nord (oued Guir ou oued Saoura), traversant une suite ininterrompue de jardins ; les fruits et tous les produits utiles s'y trouvent en grandes quantités ». De même à six journées d'Igli vers le sud : « Toute cette région est couverte de jardins ; la rivière (probablement la Saoura) fait tourner un grand nombre de moulins. Le territoire de Tamédélet est remarquable pour la fertilité du sol et la luxuriance de la végétation. » Autant de régions devenues steppiques, voire désertiques.

Revenant du pèlerinage de La Mecque, en 1046, un des chefs de la tribu des Béni Lantouna : Yahya ben Ibrahim, comprit que ses compatriotes n'étaient musulmans que formellement ; il convainquit Abd al-Lah ibn Yassin, originaire de Sidjilmassa et partisan du rite malékite, de le suivre dans les

steppes du sud et de l'aider à convertir réellement les Béni Lantouna. En peu de temps, cet homme devint — en dépit de réticences, d'intrigues multiples, d'échecs retentissants et de combats véritables — le maître spirituel de tous les nomades sahariens, qui prirent le nom d'*al-mourabitoun* (adhérents, à la foi — d'où « almoravides ») ; il en fit des intégristes militants de l'islam.

Comment ce chef religieux a-t-il réussi, en peu de temps, à grouper une population aussi importante et disséminée sur un territoire aussi vaste, si bien que ses successeurs ont pu entreprendre la conquête du Maroc, de l'Algérie et de l'Andalousie ? Ces conquêtes éphémères peuvent s'expliquer par des motifs politiques : ces nomades étaient devenus des condottières religieux ; leurs partisans des pays voisins les appelèrent à leur secours contre les musulmans libéraux et les chrétiens. Surtout, les textes nous permettent de démonter le mécanisme en vertu duquel une prédication religieuse a pu devenir une action militaire, donc politique, en raison et en fonction d'une crise climatique.

Parmi tous les groupes humains élaborés par un cadre géographique, celui des nomades constitue certainement l'ensemble où l'individu se plie le moins volontiers à la loi : comment Ibn Yassin a-t-il pu unir ces personnalités rudes ? La prédication ne pouvait y suffire ; la propagation d'une idée-force étant aussi fonction des moyens de communications, il lui fallait alors un certain temps. Ce miracle ne peut s'expliquer que par l'intervention d'une force supérieure, dépassant de loin l'action de la parole : la crise climatique, qui matait toutes les volontés, comme un fantôme de l'Apocalypse.

Brûlée par la sécheresse, la steppe ne pouvait plus maintenir le même nombre d'hommes et de bêtes ; l'équilibre entre la production et la consommation était rompu. Le phénomène naturel imposait l'émigration en masse : dans d'autres circonstances, lorsque l'abandon de la terre ancestrale ne pouvait se réaliser de manière naturelle, l'équilibre entre le cadre géographique et le peuplement se rétablissait soit par une restriction de la procréation, comme il advint dans les oasis, soit

par des guerres inter-tribales, qui éliminaient les individus les moins valides.

L'arrivée d'Ibn Yassin dans la steppe coïncidait avec une crise sociale d'une gravité décisive : il prêcha la guerre sainte contre les gens des terres fertiles du nord, qui vivaient dans l'impiété ; Sidjilmassa, Igli, Taroudant devinrent les premiers objectifs d'une ambition qui serait bientôt démesurée. La prédication d'Ibn Yassin favorisait les intérêts du monde nomade : la guerre sainte canalisait l'émigration de l'excédent de population ; elle remédiait avec aisance à une situation qui aurait exigé les plus grands sacrifices.

Aussi le recrutement s'est-il opéré à vive allure. Pourtant, l'adhésion à la secte n'était pas de tout repos : pour effacer ses péchés, le néophyte ne recevait rien moins que cent coups de fouet ; admis, il lui fallait se plier à une discipline terrible, où la moindre peccadille était punie de flagellation. Pour se soumettre, il fallait que ces milliers de gens fussent poussés par des raisons graves ; pour ces nomades plongés dans la misère, Ibn Yassin était un prophète qui, outre les jouissances du Paradis, leur assurait le boire et le manger. La guerre sainte était rentable : notre prédicateur n'avait aucun scrupule à faire miroiter aux yeux de ses disciples les richesses des terres lointaines du nord, où le condottière pouvait faire fortune.

En temps ordinaire, il y a toujours des esprits aventureux : leur caractère particulier les engage à abandonner leur famille et la vie sédentaire pour courir les grands chemins et vivre des merveilles du hasard ; ces hommes d'action sont l'exception. La plupart des hommes répugnent à changer leurs habitudes, à abandonner leurs richesses, souvent mesquines mais réelles, pour un avenir incertain. Le seul exode de ces nomades fuyant leur steppe suffirait à prouver la recrudescence du phénomène climatique ; d'autres témoignages la confirment.

C'est au XIe siècle qu'on a commencé à construire les foggaras des oasis ; non seulement la sécheresse détruisit la végétation, mais dans certaines régions, l'érosion éolienne ensevelit des villes et des cours d'eau. Al-Idrissi a écrit :

« Dans le pays noir de Zaghawa, où l'on cultive le millet...se trouve une ville ruinée nommée Nabrante...[D]'après ce qu'on rapporte, elle a été envahie par les sables, qui ont couvert les habitations et les eaux. »

Ibn Al-Athir a rapporté : « Le [27 février 1058], à la suite d'une sécheresse dont souffrirent [les steppes de la Mauritanie], Ibn Yassin envoya les plus misérables dans le Sous, pour y prélever [l'impôt rituel] ; neuf cents hommes s'avancèrent ainsi jusqu'à Sidjilmassa, firent une récolte de quelque valeur, puis rentrèrent chez eux. Mais le désert leur parut trop petit, et ils voulurent passer en Espagne répandre la parole de vérité et combattre les infidèles : ils pénétrèrent dans le Sous al-Akça, mais les habitants s'unirent pour leur résister ; ils durent s'enfuir, tandis que le légiste Abd al-Lah ibn Yassin était tué.

» Abou Bakr (successeur militaire d'Ibn Yassin) réunit une armée nouvelle, de mille hommes montés : il se trouva en présence de douze mille cavaliers zénatas ; il leur demanda de les laisser passer, pour pouvoir aller en Espagne combattre les ennemis de l'islam. » Les Zénatas refusèrent, mais le combat qui s'ensuivit tourna à l'avantage des nomades ; les sédentaires se soumirent ou furent massacrés. Cependant, les almoravides se contentèrent encore d'aller prendre Sidjilmassa.

De ces quelques lignes d'un contemporain, donc précieuses, nous pouvons détacher certains faits : la sécheresse sévissait, d'autant plus alarmante que c'était en hiver, saison des pluies ; conformément à la loi de Breasted, Ibn Yassin envoya les plus déshérités demander la charité dans sa ville natale ; comme la situation devait s'aggraver, il prépara l'exode en masse de ses disciples vers les terres riches du Maroc et de l'Andalousie.

Pour satisfaire ses ambitions religieuses et sa soif de commandement, Ibn Yassin profita des circonstances sociales suscitées en Mauritanie par la pulsation ; si un procès irréversible d'assèchement n'avait obligé les plus malheureux à quitter le sol ancestral pour satisfaire leurs besoins les plus immédiats, il est probable qu'au lieu de mourir au combat, Ibn Yassin aurait achevé paisiblement ses jours auprès de son

ami Yahya, dans le marabout qu'ils avaient construit au Sénégal, au début de leur prédication.

L'épisode almoravide permet de comprendre les événements survenus en Orient quatre siècles plus tôt : même cadre naturel, même pulsation, même crise économique et sociale, mêmes *rezzou* à prétexte religieux sur les limites géographiques ; la transformation du milieu et le contexte historique sont analogues. Le mobile qui mit en mouvement l'idée-force, conjointement aux déplacements de populations, semble identique ; seul était différent le moment historique.

Mahomet a, par un effort de son intelligence propre, rétabli la valeur véritable du monothéisme pur ; sa prédication intervint dans la genèse d'une civilisation nouvelle. Ibn Yassin était un esprit réactionnaire, dépourvu d'envergure ; par son dogmatisme insensé, il a plutôt contribué à scléroser l'islam en Occident. Son action a été beaucoup plus décisive que celle des chrétiens dans la décadence de la civilisation arabo-andalouse.

⁂

Si nous reprenons l'étude de la révolution musulmane en Orient, nous constatons que la crise a duré presque tout le VIIᵉ siècle, de 600 environ à 693 ; nous pouvons la répartir en deux périodes, séparées par la mort de Mahomet (632). Dans un premier temps, la crise climatique provoqua un désordre général dans l'économie des régions fertiles ; la guerre devint chronique entre Byzantins et Perses. Les ravages de la nature et de la guerre furent considérables ; la sédition suscitée par les années successives de disette se prolongea. Les classes dirigeantes, riches et conservatrices, furent ruinées et éliminées ; le pouvoir byzantin s'étiola.

Le bouleversement fut tel que la civilisation hellénistique, qui s'était acquis en Syrie et, surtout, en Egypte une tradition presque millénaire, disparut à jamais de cette contrée ; elle n'y serait bientôt plus qu'un souvenir diffus. Dans les régions sub-arides ou arides, le paysage se dégrada en un faciès inférieur : affolés, les nomades multiplièrent leurs rezzou sur les terres des sédentaires ; bien que brûlées par le soleil, les récoltes pouvaient encore nourrir des moutons, des

chèvres ou des chameaux. Beaucoup plus au sud, dans le Hédjaz lointain, un illuminé du nom de Mahomet prêchait l'unicité de la nature divine.

Durant la seconde période, quand cristallisèrent les idées-forces révolutionnaires, la loi de Breasted détermina une série de faits de caractère local mais répercutant les uns sur les autres — comme dans une réaction en chaîne : d'où un ensemble aux caractères partout similaires ; on dirait d'une vague poussée par la tempête et dévastant tout sur son passage. C'est cela qui a conduit les historiens à interpréter l'événement comme le fruit d'une conception militaire ; il ne s'agit en fait que d'un phénomène de mimétisme, produit par la même cause naturelle.

Beaucoup de nomades abandonnèrent la steppe et migrèrent vers le Nord ; déjà ruinés par la sécheresse, les demi-sédentaires des terres sub-arides subirent l'intrusion de leurs voisins méridionaux, dont les dépradations leur firent perdre le peu qu'il leur restait. Affamés et désespérés, ces gens déferlèrent vers les riches terres irriguées, proches des grandes villes ; après une lutte confuse, la plupart des hommes vivant auparavant dans les régions méridionales du Croissant fertile se fondirent avec les foules citadines, elles-mêmes révolutionnées par la famine. L'arabe populaire apparut dans les noyaux culturels urbains ; il allait y subir un processus de décantation.

Du tréfonds des couches sociales surgirent des personnalités à forte trempe, souvent d'anciens chefs de tribu ; ils profitèrent du désordre pour prendre le pouvoir, s'efforçant ensuite de restaurer l'ordre. Dans certaines régions, de meilleures récoltes apaisèrent les estomacs et les esprits ; l'événement ne s'est pas réalisé en quelques années. Les mouvements migratoires et l'amalgame des paysans avec les citadins, ont demandé un siècle.

De la mort du Prophète à la rédaction du Coran, il s'est écoulé vingt et un ans : la fixation du texte a été l'œuvre d'intellectuels citadins. Il n'y a pas eu de véritable état arabe : les califes étaient vite assassinés ; leur pouvoir devait

d'ailleurs être très restreint. Nous devons concevoir l'histoire du Proche Orient non comme d'un empire mais comme d'un bouillonnement révolutionnaire aux limites spatiales imprécises ; la guerre civile, le crime et l'émiettement du pouvoir en furent les caractères dominants. En somme, une réédition de la fin de l'Empire romain, ou une préfiguration de la révolution chinoise depuis Sun Yat-sen.

Il y a certainement dans les documents de l'époque des témoignages de cette subversion gigantesque : nous laissons à d'autres le soin de les rechercher dans les textes orientaux ; nous nous limiterons à l'opinion d'un auteur latin. Dans la *Chronique d'Isidore Pacense*, il est écrit : « Au cours de...la septième année du règne d'Héraclius, les Sarrasins, excités à la rébellion par leur chef Mahomet, s'emparent de la Syrie, de l'Arabie et de la Mésopotamie, bien plus par l'astuce que par la force. Ils dévastent les provinces voisines non pas en réalisant de véritables invasions mais par des excursions réduites ; de la sorte, ils émeuvent toutes les villes limitrophes de l'Empire non avec le courage mais avec la ruse et la fraude. Plus tard, secouant le joug, ils se rebellent ouvertement. »

Deux idées-forces se précisent dans ce magma à la fois destructeur et régénérateur ; avec leurs coutumes ancestrales, les paysans du sud apportèrent dans les villes des conceptions nouvelles. Par leur nombre, ils imposèrent le langage campagnard, rustre et primitif ; les citadins prirent contact avec leur littérature orale. Relevant en fait d'un fond commun aux citadins et aux ruraux, langue et littérature s'acclimatèrent lentement dans les centres urbains ; l'opération fut facilitée par la régression du grec, du fait de l'effondrement de la puissance byzantine.

La civilisation arabo-musulmane était empreinte d'une conception religieuse de l'existence ; nous avons dû rechercher la genèse des idées-forces qui l'ont déterminée dans le complexe religieux du Proche Orient des débuts du VII[e] siècle. L'action de Mahomet a résulté en grande partie de lui-même, indépendamment du milieu ; mais la diffusion des enseignements du Coran n'a pu se réaliser qu'à la faveur d'une

crise religieuse, corroborée par une crise sociale. Celles-ci expliquent la rapidité de la propagation de l'islam, d'ailleurs relative en raison de l'état des communications à l'époque.

Il y a certainement eu, en Afrique du Nord, dans la péninsule Ibérique et dans le sud-ouest de la France, un climat religieux similaire à celui des provinces byzantines ; la distance — et peut-être d'autres raisons — justifient le décalage entre les moments où l'islam a cristallisé dans ces deux régions extrêmes du bassin méditerranéen ; en outre, il semble que, les conditions réunies, l'épanouissement de la civilisation arabo-musulmane a demandé plus de temps en Occident. Dans la péninsule Ibérique, la période visigothique n'aurait-elle pas été comme l'adolescence de la période arabo-andalouse ?

La péninsule Ibérique aurait été envahie par des Arabes au début du VIII[e] siècle : un apport massif d'éléments exotiques se serait trouvé imposé aux populations autochtones ; mis à part les relations normales avec l'Orient, surtout avec Byzance d'ailleurs, c'est seulement à la fin du XI[e] siècle que certains concepts venus de Mésopotamie ou de Perse modifièrent la situation de façon sensible. La mutation n'a pas été plus brutale dans la péninsule qu'au Proche Orient ; comme presque partout dans le monde méditerranéen, la civilisation arabo-musulmane y fut aussi le corollaire de la civilisation hellénistique. L'Espagne n'a pu être une exception !

XIII

Lorsqu'on entreprend l'étude de la *Chronique d'Isidore Pacense*, un fait surprend d'emblée : les manuscrits les plus anciens n'indiquent pas le nom de l'auteur. C'est Pélage, évêque d'Oviédo, qui, en reprenant ce texte dans une chronique universelle dont la narration s'arrête en 1170, y ajouta une brève introduction où il a désigné le rédacteur : « *junior Isidorus Pacensis ecclesiae episcopus* ».

Le moine qui, pour le compte de Pélage, a recopié la chronique d'Isidore de Séville sur les Vandales, a sauté la syllabe « his » du nom latin de l'auteur : *Isidorus Hispalensis episcopus* ; n'ayant pas vu la faute et ne connaissant pas d'évêché correspondant au qualificatif « Palensis », Pélage a cru pouvoir corriger par celui de « Pacensis », qui, fréquent dans les actes des conciles tenus en Espagne durant le Moyen Age, correspond à la ville de *Pax Julia* (aujourd'hui Béja, en Estrémadure portugaise). Aussi lui a-t-il fallu imaginer un *Isidorus Pacensis junior* pour la chronique sur l'invasion arabe, qu'il voulait sans doute ne pas laisser anonyme.

Ayant démontré qu'elle l'est, Dozy et Tailhand ont attribué au rédacteur inconnu des attaches avec l'Andalousie ; ils ont intitulé l'ouvrage *L'anonyme de Cordoue*. Edouard de Hinojosa a préféré *L'anonyme de Tolède*, suivi en cela par Théodore Mommsen, Ludolf Schéwenkow, François Simonet... Saavédra, enfin, lui a donné pour simple titre *L'anonyme latin*. Aucun de ces nombreux auteurs n'a étudié le problème essentiel : la datation du texte. Tous sont restés convaincus que l'auteur de la *Chronique latine anonyme* — comme nous l'intitulerons désormais — fut témoin des faits qu'il a rap-

portés ; d'où l'importance de ce texte pour eux, qui semblent avoir oublié le principe *Testis unus, testis nullus*.

A la fin de l'ouvrage se trouve un épilogue contenant cette indication : « Depuis la création du monde jusqu'à l'ère commencée...la cent trente-sixième des Arabes... » ; Tailhand a commenté : « L'an 136 de l'Hégire se terminant le 26 juin 754, c'est...certainement avant le 27 juin [de cette année-là] que l'anonyme de Cordoue terminait sa chronique. » L'assertion n'est aucunement fondée : si nous ne forçons pas les mots à dire plus qu'ils ne disent, l'« ère commencée » était l'année où se termine le récit ; si le rédacteur avait voulu consigner la date à laquelle il écrivait, il l'aurait fait explicitement, comme c'était autrefois la coutume. Cet épilogue suscite d'ailleurs une réserve : il n'est pas versifié, comme le reste de la chronique ; n'aurait-il pas été ajouté ?

Le texte n'ayant pas été daté par son auteur, et l'étude paléographique n'ayant daté du VIIIe siècle aucun manuscrit, seul le contexte historique permet d'établir l'époque de l'ouvrage. Son style et sa forme éloignent cette chronique de celles du VIIIe siècle, voire du IXe : la versification implique un état d'esprit différent de celui d'un témoin oculaire ; la poésie réelle qui émane de la *Chronique latine anonyme* lui confère une valeur littéraire qui contraste avec la sécheresse des autres textes de l'époque qu'on lui a attribuée.

Le rédacteur anonyme a manifesté un effort d'objectivité qui fait presque de lui un historien. Dans son ouvrage, la conquête de la péninsule Ibérique est suivie de son prolongement habituel : l'invasion du sud-ouest de la France ; la bataille où s'est illustré Charles Martel a eu lieu en 732. La plupart des chroniqueurs arabes ont ignoré cette défaite ; leurs confrères latins — Théophane, Paul Diacre, le moine de Moissac — furent laconiques et imprécis, voire fabuleux (Paul Diacre a parlé de 375 000 Arabes morts au combat). L'auteur de la *Chronique latine anonyme* a décrit toute la campagne avec vraisemblance ; vingt-deux ans après l'événement, il en aurait su plus que ses confrères futurs de langue arabe ?

Peut-être a-t-il pu lire des sources franques ; mais où a-t-il puisé les détails qu'aucune d'elles n'a donnés ? Tailhand a

imaginé sa rencontre avec un témoin oculaire gallo-franc ; nous ne sommes pas convaincu. Comment l'auteur anonyme pouvait-il, en pays musulman, être aussi explicite sur la défaite sévère subie par l'islam ? Comment, étant chrétien, pouvait-il ne pas se laisser aller à cette occasion de railler l'ennemi de sa religion ? Le rédacteur de la *Chronique latine anonyme* était un intellectuel qui, matériellement et moralement, pouvait faire fi des fables du VIIIᵉ siècle sur la bataille de Poitiers.

Le récit de la conquête de la péninsule Ibérique ne manifeste pas la même objectivité ; sans doute parce que l'auteur anonyme était lui-même Ibérique. Le pathétique fait ici place à un souffle apocalyptique : les villes, peuplées et riches, sont saccagées et deviennent désertes ; les monuments les plus somptueux sont incendiés ; les puissants sont exécutés ; la population est réduite en esclavage ou massacrée. La domination de l'envahisseur s'étend comme une peste.

« Qui pourrait énumérer tant de désastres ? Même si tous ses membres se tranformaient en autant de langues, personne ne pourrait énoncer les maux qui ont affligé l'Espagne. Pour faire comprendre toutes ces calamités en peu de mots, il faut écarter les malheurs innombrables qu'un ennemi cruel a provoqués dans le monde entier depuis Adam jusqu'à nos jours, ceux que l'histoire rapporte sur la destruction de Troie, ceux qu'a soufferts Jérusalem, ceux que Babylone a subis, ceux que le martyre a causés à Rome ; car ceux-là et bien d'autres encore, l'Espagne, autrefois heureuse et aujourd'hui plongée dans la misère, les a ressentis dans son honneur comme dans sa honte. »

Pélage fut le premier, à la fin du XIIᵉ siècle, à reproduire la *Chronique latine anonyme ;* Jiménez de Rada le premier, au siècle suivant, à l'utiliser comme source. L'oubli, pendant cinq siècles, d'un texte aussi important est invraisemblable ; Tailhand a expliqué ce hiatus en attribuant à cette chronique la destinée de ces ouvrages remarquables qui n'ont de portée que longtemps après la mort de leur auteur.

Le père a résolu aussi légèrement le problème posé par deux anachronismes, en les tenant pour des interpolations.

Ces supercheries résultent toujours de raisons sérieuses ; les deux passages incriminés sont anodins. Le premier mentionne une éclipse survenue en 729 : vingt-cinq ans après, le rédacteur anonyme ne savait plus quel émir régnait alors. Le second évoque la vie du métropolitain Cigila, mort en 783 ; s'agissant de ce dernier passage, Florez a déjà parlé d'interpolation. Ce terme s'applique à tant de passages de la *Chronique latine anonyme* qu'elle perd toute valeur documentaire.

A moins qu'elle n'ait été rédigée postérieurement à 754. Le manuscrit le plus ancien ayant été daté du milieu du Xᵉ siècle, elle doit remonter au tournant des IXᵉ-Xᵉ siècles. Alors s'expliquerait que son style et sa forme manifestent un état d'esprit opposé à celui d'un contemporain de la conquête ; que le contenu fasse preuve d'une certaine objectivité, même s'il s'agit d'un autre pays chrétien. La *Chronique latine anonyme* est plus anti-arabe qu'anti-musulmane ; elle est moins chrétienne que nationaliste.

Si l'ouvrage remonte à l'époque où la chrétienté ibérique était soumise à Abd ar-Rahman III et Almanzor, l'anonymat de l'auteur et l'oubli de son texte jusqu'à la fin du XIIᵉ siècle deviennent plausibles. S'agissant de son érudition, le rédacteur anonyme a pu entendre des récits de voyageurs, lire d'autres chroniques franques ; les deux anachronismes n'en sont plus.

Même pour le Xᵉ siècle, la *Chronique latine anonyme* représente un remarquable effort scientifique, analogue à celui de la chronique de Vigila ; l'anonyme andalou fut simplement plus favorisé que le moine du Nord, par la haute civilisation que connaissait alors son pays, et par la connaissance de l'arabe et peut-être du grec (cependant, Vigila nous a transmis une des plus anciennes numérations en chiffres « arabes », sans zéro). Comme la *Chronique du Maure Rasis*, l'ouvrage a été influencé par des textes qui nous sont perdus ; malgré leur différence de langue, ces deux chroniques reflètent une même atmosphère, qui régnait en Andalousie au Xᵉ siècle. Aussi les avons-nous réunies sous la même appellation de chroniques « andalouses ».

L'auteur anonyme respectait les musulmans : à son époque, la péninsule Ibérique était coupée en deux ; l'avantage matériel et culturel n'était pas au Nord. La tolérance a inspiré la *Chronique latine anonyme ;* l'esprit de la Première Renaissance s'y est inscrit en filigrane. L'ouvrage annonçait des temps nouveaux ; néanmoins, son témoignage — comme celui de la plupart des ouvrages historiques — vaut moins pour l'époque qu'elle a décrite que pour celle où elle a été écrite.

⁂

Ainsi, il ne nous reste aucun texte contemporain des faits survenus dans la péninsule Ibérique au début du VIIIe siècle et décrivant notamment l'invasion d'Arabes ou ayant un rapport quelconque avec des épisodes guerriers ; Saavédra a écrit : « Depuis le règne de Vamba, qui meurt en 672, jusqu'à l'avènement d'Alphonse III de Léon, en 882, soit plus de deux siècles, nous ne possédons rien, ni des Arabes du Sud, ni des Latins du Nord, ni des mozarabes. » Le même problème se pose pour tout le bassin méditerranéen ; Bréhier a écrit : « Pendant dix siècles, de Procope à Phrantsès, grâce à la série de chroniques, d'histoires politiques, de biographies, de mémoires, conservés dans de nombreux et la plupart du temps excellents manuscrits, nous n'ignorons rien de l'histoire de Byzance... Il n'existe de lacune qu'entre la fin du VIIe et le début du IXe siècle, période des invasions arabes et des luttes iconoclastes. Les chroniques de cette période sont perdues, mais des œuvres postérieures en donnent la substance. »

En fait, ces œuvres postérieures n'apportent aucune lumière : il est malaisé de reconstituer un état d'opinion ; les chroniqueurs ignoraient l'importance des idées dans le cours des événements. Un couronnement, un siège, la mort d'un prince, une épidémie, un tremblement de terre, une éclipse... frappaient les esprits et laissaient une empreinte dans la tradition ; en un temps où l'on écrivait encore peu, un état d'opinion s'évanouissait. Si, en outre, l'état d'opinion passé s'opposait à celui de l'époque du chroniqueur, celui-ci allait-il s'élever au-dessus de ses préjugés — ou, surtout, affronter ceux de ses contemporains ?

Les histoires de langue arabe ont été écrites après la contre-réforme maghrébine : l'état d'opinion des musulmans était devenu contraire à celui de leurs coreligionnaires des siècles précédents ; leurs préjugés étaient exacerbés. Le fossé séparant chrétiens et musulmans était devenu infranchissable. S'en remettre à ces textes pour étayer l'histoire, c'est commettre le péché d'anachronisme ; leur seul intérêt est de nous présenter le mythe de la conquête dans sa forme achevée. Ce jugement s'applique également aux chroniques latines apparues après le XIIe siècle : leurs rédacteurs n'ont fait que renvoyer la balle à leurs confrères musulmans.

Beaucoup moins dogmatiques, les chroniqueurs berbères n'étaient cependant pas capables de percer l'écran subtil qui les séparait des temps révolus. Malgré les ascendances d'Ibn al-Kotiya, il serait vain de chercher dans sa chronique la tradition de la famille royale visigothe ; ce texte nous édifie seulement sur la manière dont l'arabisation a pu, même chez les gens ayant des attaches avec les protagonistes de l'événement, déformer le souvenir de ce dernier.

Aucune des chroniques latines antérieures au XIIe siècle n'a donné de relation historique des faits ; elles ont été rédigées trop tardivement. Cependant, les plus anciennes, rédigées à peine plus d'un siècle et demi après, reflètent quelque chose de l'Espagne du VIIIe siècle ; l'état d'esprit que manifestent les deux chroniques de 883 restait proche de celui du siècle précédent. Nous y trouvons des mots, des expressions, qui se rattachent à l'état d'opinion passé.

Pour qu'une idée-force féconde un groupe humain, il faut qu'elle y trouve bon accueil. Si la documentation sur les événements vécus par la péninsule Ibérique au VIIIe siècle est rare et peu sérieuse, les siècles antérieurs et postérieurs nous ont pourvus de monuments nombreux : littéraires, numismatiques, architecturaux, épigraphiques..., qui nous permettent de reconstituer l'évolution de l'opinion avant et après la propagation de l'islam. Ainsi nous somme-nous appuyé sur les textes littéraires qui, écrits du IVe au Xe siècles, peuvent nous apporter quelques lueurs sur l'évolution des idées durant cette période et, plus particulièrement, sur l'atmosphère de

la contrée au VIIIe siècle ; parmi les plus importants : les œuvres de Priscillien ou d'Isidore de Séville, les canons des conciles tenus dans la péninsule à cette époque et, surtout, les ouvrages théologiques des auteurs chrétiens cordouans du IXe siècle — tels l'abbé Spéra-in-Déo, saint Euloge, Alvaro ou l'abbé Sanson, que nous réunissons en un groupe auquel nous donnons l'appellation d'« Ecole de Cordoue ».



Saint-Jean de Baños de Cerrato.
Hirmer Fotoarchiv,
Munich.



Saint-Pierre de la Nave. Hirmer Fotoarchiv, Munich.

XIV

Si nous faisons abstraction de quelques escarmouches en Italie, aux Vᵉ et VIᵉ siècles, nous pouvons dire que la compétition entre les civilisations sémite et indo-européenne n'a, au Moyen Age, intéressé, en Occident, que la péninsule Ibérique ; c'était, avec les provinces byzantines d'Asie, leur seul point de friction. Au XVᵉ siècle se produisit un mouvement double et contraire : Constantinople fut prise en 1453 ; la péninsule fut dégagée définitivement en 1492. Toutefois, ce n'est qu'avec l'expulsion des morisques, de 1609 à 1614, que l'Espagne se trouva rechristianisée totalement : de toutes les nations d'Europe occidentale, l'Espagne fut la dernière à être catholique ; les idées — notamment les religieuses, alors dominantes — y ont évolué d'une manière tout autre que dans le reste de l'Occident.

La mise en évidence de ce fait et de sa signification pour ce qui était alors l'avenir de la civilisation occidentale, est survenue récemment ; l'erreur antérieure est imputable pour beaucoup à un défaut de méthodologie. Les historiens ont toujours été enclins à décrire le passé d'après le témoignage du vainqueur. Dans la lutte implacable pour l'existence, le vaincu a tort ; généralement, son témoignage est perdu, ou détruit, parfois systématiquement. Cependant, on a trop souvent répété, en l'absence de tout esprit critique, ce que le vainqueur souhaitait qu'il fût dit. Quelquefois, l'historien était disposé à accepter sa version : soit qu'il en ait reçu l'héritage, en naissant dans le même milieu que celui de l'ancêtre ; soit qu'il ait été formé par un enseignement tendancieux ; soit qu'il ait été acquis d'emblée à la conception du vainqueur par sa sensibilité propre. Quoi qu'il en fût, on a le

8

plus souvent méconnu, minimisé, dénigré, voire passé sous silence l'apport des vaincus à l'évolution générale des idées.

Le « *Delenda Carthago !* » de Caton et la défaite punique ont longtemps fait croire à la disparition soudaine et totale de cette civilisation sémite ; épanouie en Tunisie durant près d'un millénaire, elle ne pouvait disparaître subitement sans laisser de traces. Récemment, on a décelé, dans les régions dominées anciennement par les Carthaginois, maintes manifestations qui leur sont dues : des traits de langage, des coutumes, un certain tour de l'esprit... Il est remarquable que certains caractères, escamotés sous le placage de la civilisation romaine, aient reparu des siècles plus tard, au contact d'une vague d'idées nouvelles venue aussi de l'Orient. D'ailleurs, cette constatation ne soulève aucune objection, aucune émotion qu'il soit nécessaire de mater.

Il n'en serait pas de même, s'agissant de l'évolution des idées dans la péninsule Ibérique : le lecteur peut ressentir fortement son appartenance à la famille indo-européenne ou sémite ; il peut observer avec rigueur la tradition dogmatique, chrétienne ou musulmane. L'auteur, lui, se doit d'être au-dessus de la mêlée : l'effort est d'autant plus méritoire que, dans le cas de la péninsule, le christianisme jouit des avantages que confère une victoire définitive ; poussés par un complexe d'infériorité, ses tenants ont comme tendu un voile sur l'époque antérieure à leur victoire.

Après que les principes qui séparaient chrétiens et musulmans eurent cristallisé en des dogmes et défini des positions tranchées, vers le XVe siècle, les intellectuels : théologiens, philosophes, historiens..., qui défendaient chacun des points de vue, furent obnubilés par une situation dont l'extrémisme ne cessait de se renforcer ; le fanatisme — passion et aveuglement — étouffa tout sens critique et toute objectivité. La conviction que donne la foi, leur fit affirmer que le fossé qui séparait les deux religions (et qui les sépare toujours) avait été creusé d'emblée : musulmans et chrétiens relevaient de deux conceptions de la vie religieuse sans rapport entre elles ; ils étaient aussi éloignés les uns des autres que les uns ou les autres des bouddhistes.

Si, à la fin du Moyen Age, le divorce entre le christianisme et l'islam était irréversible, il ne saurait être transposé aux époques antérieures : ces deux religions sont issues d'une même source ; dans l'*Histoire des origines du christianisme*, Ernest Renan a écrit : « Le christianisme est une édition du judaïsme accommodée au goût des Indo-européens ; l'islam est une édition du judaïsme accommodée au goût des Arabes. » Leurs divergences se sont accentuées à partir d'un même point.

Durant la majeure partie du Moyen Age, les chrétiens n'ont vu dans l'islam qu'une simple hérésie ; les chroniqueurs latins du IXe siècle ont nommé « hérétiques » les envahisseurs de la péninsule Ibérique. Dans son *Enfer*, Dante a condamné Mahomet à figurer non parmi les barbares, où les Dante des Temps modernes l'auraient placé, mais parmi les schismatiques, en union avec des gens composant la famille chrétienne mais isolés en raison de leur « déviationnisme » ; comme châtiment, Mahomet se déchire la poitrine en deux, parce qu'en deux il a divisé l'Eglise. Renan a signalé le fait dans *Averroès et l'averroïsme ;* Michel Asin Palacios a, dans *El islam cristianizado* (l'islam christianisé), montré qu'il est possible de dégager la même évolution des idées ascétiques de la tradition chrétienne et des textes de maints auteurs musulmans, tels Algazel, Ibn Arabi...

Le vainqueur chrétien a cherché à détruire tous les ouvrages et tous les documents qui lui étaient contraires ; ceux qui ont échappé aux autodafés ont été rongés par les temps. La même rigueur est d'ailleurs imputable au camp musulman. Cependant, les intellectuels chrétiens, surtout ceux des Temps modernes, sont allés beaucoup plus loin : pour minimiser la présence passée de musulmans dans un pays d'Europe occidentale, ils ont transmis à la postérité une conception fausse des événements qui y ont précédé l'« intrusion » de l'islam.

Ont-ils subodoré qu'aux temps primitifs, le christianisme n'y fut pas aussi ferme que dans le reste de cette contrée ? Toujours est-il que, pour ne pas faire figure de chrétiens de second ordre, ils outrèrent le christianisme primitif ibérique ; ils souhaitaient le rendre aussi important et respecté, pour

son ancienneté, que celui d'Italie ou des Gaules. Non seulement, ils reprirent à leur compte le mythe de la conquête, en vertu duquel la catastrophe avait primé le jeu des idées, mais ils firent du christianisme primitif ibérique une doctrine ayant dominé les habitants de la péninsule dès la fin du Iᵉʳ siècle. L'histoire religieuse des Ibériques s'identifiait avec celle du christianisme ; d'un christianisme qui n'aurait guère évolué.

Si nous rejetons la thèse classique de la conquête par les Arabes, il nous faut bien admettre que ce sont les mêmes Ibériques qui, devenus ariens, devinrent ensuite musulmans ; aussi les intellectuels chrétiens ont-ils tant tenu à sauvegarder la vraisemblance du mythe de la conquête. Le nœud du problème se situe à l'époque de la dissolution de l'Empire romain : dès le IVᵉ siècle s'amorça dans la péninsule Ibérique, surtout dans le Sud et en Narbonnaise, une révolution religieuse et politique sans analogue en Occident mais très semblable à ce qui survint dans les provinces byzantines d'Asie et d'Afrique.

Au XVIᵉ siècle, l'humaniste espagnol Jean de Valdès, qui passa la plus grande partie de sa vie en Italie, s'aperçut que l'espagnol était resté beaucoup plus proche du latin que l'italien ; les linguistes ont confirmé cette anomalie. Le latin s'est conservé dans une plus grande pureté dans la péninsule Ibérique que dans les autres pays latinisés ; alors que partout ailleurs, il a été corrompu par le langage des ruraux, ici les citadins ont imposé le leur. La péninsule comptait beaucoup plus de villes que les autres provinces romaines occidentales ; elle a joui d'une structure économique qui ne s'est pas développée ailleurs en Occident ou ne s'y est pas maintenue après la dissolution de l'Empire. C'est cette dominance urbaine qui nous permet d'assimiler la péninsule Ibérique aux provinces non-européennes de Byzance.

Son isolement géographique, encore plus fort à l'époque, a fait jouer à la péninsule Ibérique, surtout à partir du IIIᵉ siècle, le rôle d'une terre de refuge ; pour les capitaux mais aussi pour les grandes familles de Rome. C'est la région

d'Occident qui a le moins souffert des révolutions et des guerres civiles. D'où la vitalité de la culture latine et les témoignages nombreux qui nous en sont parvenus ; dans son *Historia de la filosofía española* (histoire de la philosophie espagnole), Adolphe Bonilla y San Martin nous a parlé, à propos de « l'Espagne du IVᵉ et du Vᵉ siècles », « d'une culture exceptionnelle ». En outre, l'Andalousie et le littoral méditerranéen, qui certainement, étaient alors les régions les plus riches d'Occident, sont restés sous la tutelle byzantine jusqu'au VIIᵉ siècle.

Quand, au IIIᵉ siècle, le christianisme commença à se propager dans la péninsule Ibérique et le sud de la Gaule, il se trouva en butte aux mêmes difficultés qu'en Asie et en Afrique : il devait s'imposer à un milieu évolué qui n'avait pas subi les tragiques événements survenus dans le reste de l'Occident ; ces régions avaient maintenu une certaine cohésion et une certaine richesse matérielle et intellectuelle. Ailleurs, la guerre civile, attisée par l'ascension au pouvoir des barbares — et non par leur invasion, comme on a aussi voulu le faire croire — avait tout réduit en ruines ; l'Occident était devenu, dans le monde des idées, d'une vacuité analogue au vide du monde physique. La pensée ayant autant horreur du vide que la nature, cette vacuité fut comblée par des idées venues de la seule contrée qui en avait encore : l'Orient ; les mouvements qui ne parvenaient pas à fleurir dans leur contrée d'origine trouvèrent en Occident un terrain idéal. Le christianisme en fut ; du moins le christianisme trinitaire.

Outre l'absence d'une crise sociale et économique, l'enseignement de la philosophie classique et l'autorité de l'école d'Alexandrie ne favorisaient pas, en Orient, la diffusion de doctrines alors révolutionnaires comme celles des sectes diverses plus ou moins axées sur la personne du Christ ; une survivance de l'intellectualité païenne, surtout des littératures grecque et latine, et le maintien des mœurs et de la tradition antiques, constituaient un obstacle que ces doctrines nouvelles ne pouvaient surmonter sans le concours de circonstances extérieures à elles-mêmes : économiques, sociales, politiques...

La même situation se présentait dans le sud et le sud-est de la péninsule Ibérique, et en Narbonnaise.

Le christianisme nicéen n'était pas seul à vouloir se gagner les âmes : des sectes hérétiques fort nombreuses le concurrençaient ; parmi elles, l'arianisme avait acquis la prépondérance. Le lent triomphe de l'orthodoxie nicéenne ne fut le fait que du seul Occident ; en Orient, le milieu était beaucoup plus favorable à certaines hérésies. Beaucoup plus rationnels que la doctrine trinitaire, l'arianisme et les autres doctrines unitaires rendaient le monothéisme beaucoup plus attirant à des classes évoluées intellectuellement ; d'autre part, elles ne heurtaient pas les mœurs des orientaux, notamment la polygamie.

La péninsule Ibérique fut la réduction du vaste ensemble que constituaient l'Orient et l'Occident : les régions riches, les plus évoluées, passèrent au monothéisme unitaire ; les régions pauvres et arriérées se convertirent au christianisme trinitaire. Aux IXe et XIe siècles, ces dernières furent raffermies ou reconverties à l'orthodoxie par la croisade française inspirée par Cluny ; le Sud hérétique suivit la même évolution que le Proche Orient, vers une civilisation nouvelle dont l'islam, issu du syncrétisme arien, fut le moteur. Plus tard, quand l'Occident eut rattrapé son retard et réussi à se former une personnalité, il put achever la conquête — et non la « reconquête » — de la péninsule au catholicisme ; peut-être est-ce là le sens profond des appellations de « souverains catholiques », sous laquelle Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon sont passés à la postérité, et de « majesté très catholique », attribuée au roi d'Espagne ?

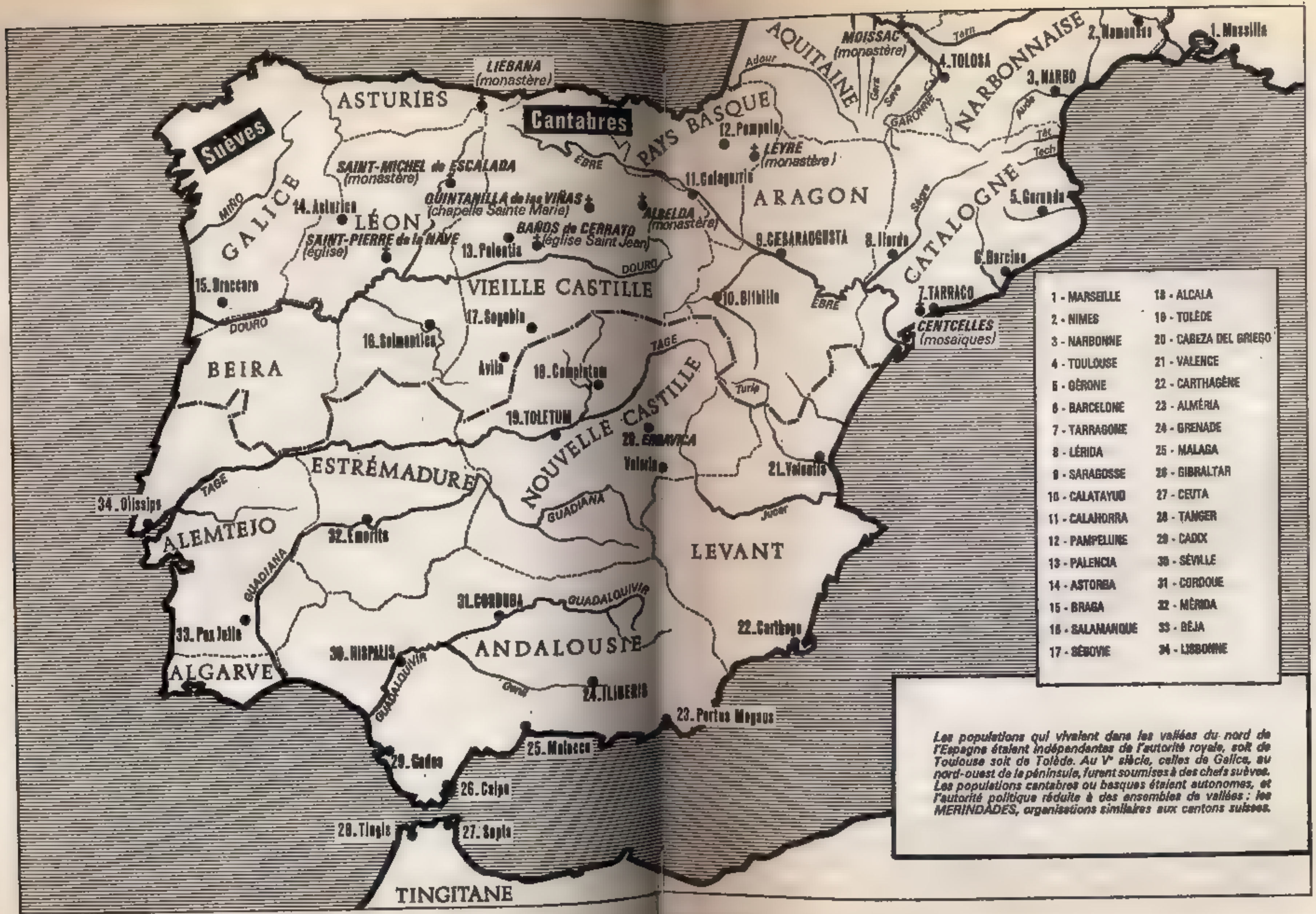
Si nous voulons comprendre et expliquer l'évolution des idées religieuses dans la péninsule Ibérique durant le haut Moyen Age, il faut bien garder en vue qu'à la fin du IVe siècle, il y existait, dans la Bétique et sur le littoral méditerranéen, une société riche et conservatrice, qui fut peu à peu gagnée par des idées émanant d'une société identique existant en Orient ; ces conceptions nouvelles provenaient essentiellement du monde juif : à côté du judaïsme, qui possédait, dans la péninsule, des racines anciennes et fortes, le christianisme parvint à faire tache d'huile, mais sous des formes diverses,

voire opposées. A partir du Ve siècle, le monothéisme anti-trinitaire ou unitaire acquit la prépondérance, favorisé par les monarques visigoths, d'obédience arienne ; puis, comme au Proche Orient, le syncrétisme arien évolua vers un syncrétisme musulman.

⁂

Si le latin s'est maintenu plus pur dans la péninsule Ibérique qu'ailleurs en Occident, il ne peut qu'en avoir été de même pour la culture romaine ; cela a d'ailleurs été reconnu depuis longtemps. Cependant, l'écran dressé par les historiens chrétiens a empêché d'en tirer la conséquence majeure : si, dans cette contrée, cette culture a conservé sa vigueur, le christianisme a eu plus de difficulté à s'y propager. En Italie, la culture romaine a dégénéré plus rapidement parce que le grec a remplacé le latin dans les classes culturelles, que les religions asiatiques dominaient les classes populaires, et que les barbares ont anémié la tradition, et la crise économique les cadres de la société. D'autre part, plus la religion proposée était irrationnelle, plus il lui était difficile de vaincre le rationalisme hellénique, conservé par la société romanisée ; les hérésies chrétiennes rationnelles avaient beaucoup plus de chances que l'orthodoxie de se propager dans les régions où la culture païenne se maintenait ferme. D'où l'expansion d'un syncrétisme arien dans les régions riches de la péninsule.

Si les religions asiatiques ont contribué au déclin de la culture romaine, elles ont, en contrepartie, habitué « les populations du monde romain à une vision monothéiste de l'univers monarchique de l'*orbis Romanus* » ; dans sa *Psychologie du culte impérial romain*, Jean Gagé a encore écrit : « Franz Cumont a...montré que si...les empereurs romains s'étaient montrés...favorables à la propagande des diverses religions orientales, c'est que...leur pouvoir était [servi] par elles. » Insoupçonnées jusqu'à nos jours, des relations ont facilité la lente évolution de certaines conceptions païennes vers la constitution de dogmes nouveaux ; la mythologie solaire, incarnée soit par Mithra, soit par l'Empereur lui-même, a joué, pour la conversion des masses au monothéisme, le rôle d'un long exercice préparatoire.



LES TERRITOIRES GOUVERNÉS PAR DES MONARQUES VISIGOTHS (Vᵉ-VIIIᵉ siècles)

Les frontières en maigre délimitent les provinces modernes, sans tenir compte des états. La frontière en gras indique approximativement la zone de contact des civilisations chrétienne et musulmane à l'époque de l'apogée de la seconde (XIᵉ siècle).

Dans la péninsule Ibérique, une iconographie abondante montre l'évolution des idées soit vers l'orthodoxie, soit vers l'hérésie : Maurice Boëns a conclu que, s'il s'est maintenu fort longtemps, le paganisme a même connu une « recrudescence dont les actes des derniers conciles de Tolède laissent présager l'approche...Ils attestent sous le règne de Recces-vinthe (653-672) une détérioration sensible de l'organisation catholique...L'afflux en masse des laïcs *pagani* dans les monastères eut pour conséquence inattendue la paganisation des moines. » Cette résurgence du paganisme à la veille de la prétendue conquête, aurait peut-être été un facteur important de l'énorme subversion du VIIIe siècle : il nous semble plutôt que la situation du christianisme a toujours été précaire dans cette contrée ; la crise de la fin du VIIe siècle est plus vraisemblablement due au fait qu'il n'était plus soutenu par les Pouvoirs publics.

Si les témoignages relatifs à la religion de Mithra et au gnosticisme durant les premiers siècles sont, dans la péninsule Ibérique, nombreux et importants, nous ne possédons aucun document paléo-chrétien antérieur au IVe siècle ; champion récent des traditions légendaires du christianisme primitif espagnol, le père jésuite Garcia Villada lui-même a dû l'admettre. Pour expliquer cette lacune, il a seulement trouvé à dire que Dioclétien « avait ordonné, au commencement du IVe siècle, de brûler les archives ecclésiastiques » ; comme si, à l'époque, il y avait des archives diocésaines. Pour appuyer cette révélation extraordinaire, le père a cité le premier hymne du *Péristéfanon* de Prudence : le poète y a fait allusion au martyre de deux chrétiens de Calahorra : Emétérius et Célédonius, dont les actes furent brûlés par les Pouvoirs publics ; d'où l'oubli de ces deux héros chrétiens. De ce cas particulier et purement local, on ne peut déduire une loi générale telle que celle avancée par le père.

L'absence de documents ne prouve pas que le christianisme n'existait pas dans la péninsule Ibérique aux premiers siècles de l'ère chrétienne ; peut-être des archéologues trouveront-ils des témoignages chrétiens de ces temps lointains. Nous pouvons seulement induire de cette pénurie que les chrétiens

étaient alors une minorité infime de la population ibérique ; d'où le petit nombre de leurs manifestations littéraires ou architecturales, et la difficulté de leur conservation. Si les chrétiens avaient été très nombreux, il est vraisemblable qu'une documentation beaucoup plus importante nous serait parvenue d'eux.

Dans une lettre adressée aux communautés d'Astorga, de Léon et de Mérida, saint Cyprien, évêque de Carthage, répond à leurs doléances ; elles ont été abandonnées par leurs évêques, qui ont apostasié, et dans leur désarroi, elles lui ont demandé conseil. Dans ce texte qui date du milieu du IIIe siècle, nous pouvons lire : « Ne vous effrayez pas si la foi devient hésitante chez quelques-uns des nôtres, si la crainte de Dieu vacille, et si la concorde disparaît...[De] nos jours, la puissance de l'Evangile s'est amoindrie dans l'église de Dieu...la force de la vertu et de la foi chrétienne périclite. » Dans l'ouest de la péninsule Ibérique, le christianisme était sujet à une crise grave.

Cependant, pourquoi les fidèles abandonnés durent-ils demander conseil ? Ignoraient-ils leurs devoirs ? Pourquoi durent-ils s'adresser à une autorité si lointaine ? N'y avait-il, dans la péninsule Ibérique, aucune autorité ecclésiastique à qui ils pussent écrire ? La réponse de Cyprien nous permet de savoir ce que devaient faire les chrétiens dans cette situation : cela est bien utile pour l'historien ; mais cela prouve l'ignorance de ces fidèles. L'authenticité et la date de ce document ne soulèvent aucune réserve : il nous faut admettre que, dans cette contrée, le christianisme était encore, au IIIe siècle, bien fragile tant quant au nombre de ses adhérents qu'à leur discipline et à la doctrine.

D'autres textes montrent que la propagation du christianisme dans la péninsule Ibérique a rencontré des obstacles importants ; d'où la lenteur de sa diffusion et le peu de vigueur de son enracinement dans cette contrée. Dans sa chronique, Sulpice Sévère (vers 360 - vers 425) y a fait allusion. Dans une lettre à ses frères, l'abbé Valère du Bierzo († 690) a assuré que du temps d'Æthéria — la voyageuse célèbre qu'il

leur a donnée en exemple, et qui vécut vers la fin du IVe siècle — le christianisme commençait seulement à se propager dans le nord de la péninsule ; il a répété cette assertion dans sa biographie de saint Fructueux. Nous la retrouvons dans les *Actes* de sainte Léocadie de Tolède, et dans ceux des martyrs Vincent, Sabine et Cristéta d'Avila.

L'auteur français de la *Passio Saturnini* (passion de saint Sernin) a écrit la même chose au sujet des Gaules : « Dans le temps...où...le soleil de justice...avait commencé à éclairer des rayons de la foi les pays d'Occident...il y a de cela bien longtemps, c'était sous le consulat de Dèce et de Gratus...» Dèce fut empereur de 249 à 251 : ce témoignage recoupe celui des chrétiens ibériques qui ont écrit à Cyprien. Garcia Villada a conjecturé que la *Passio Saturnini* a été la source des actes du VIIe siècle cités *supra ;* pour lui, leur affirmation conjointe n'était qu'un lieu commun : comme tous les textes concordent, il s'agit bien d'un lieu commun, qui traduisait la vérité d'un fait reconnu par des témoins divers. En admettant même que la conclusion du père soit exacte pour les textes ibériques du VIIe siècle, il lui reste à expliquer les affirmations de Sulpice Sévère, qui ayant vécu au Ve siècle et étant Franc, n'a pu subir l'engouement qu'a suggéré le père.

XV

Les documents les plus anciens de l'église chrétienne ibérique qui nous ont été conservés sont les canons d'un concile tenu en la ville d'Ilibéris (Grenade) : la réunion a eu lieu après les persécutions ordonnées par Dioclétien et Maximien, car le texte témoigne de la paix dont jouissaient ses auteurs ; les canons du concile d'Arles de 314 l'ayant mentionnée, nous devons la situer entre 305 et 313. L'authenticité du texte ne fait aucun doute : nous en avons plusieurs copies s'échelonnant du VIIIe au Xe siècles. Il y apparaît que la civilisation romaine se maintenait dans toute sa splendeur en Bétique : les courses de chars et les mimes y faisaient toujours les délices de la foule ; cela a d'ailleurs été confirmé par Priscillien, à la fin du même siècle.

Ces ordonnances n'ont pu être rédigées que par des gens composant une minorité vivant dans un milieu hostile ; dans d'autres circonstances, nous ne comprendrions pas l'interdiction d'activités aussi innocentes que monter un char, assister à une représentation théâtrale, s'habiller les jours de fêtes païennes, jouer aux dés... Le chrétien ne pouvait conserver des idoles chez lui, sauf s'il avait à craindre d'être dénoncé par ses esclaves ; sous le prétexte d'avoir plusieurs filles, le chrétien ne pouvait les marier à des gentils.

Nous retrouvons cette attitude de défense envers les courants dominants de la société où vivaient ces chrétiens dans les canons de tous les conciles tenus dans la péninsule Ibérique ; cette situation d'infériorité a peu changé au cours du haut Moyen Age. Les dix-huit conciles de Tolède ont soulevé le problème de la défense des ouailles contre le paganisme et contre l'hérésie ; certains n'ont été convoqués que pour cela. Le deuxième canon du seizième concile de Tolède, tenu en 693,

a adjuré les prêtres et les juges de consacrer le meilleur de leurs efforts à la recherche de l'idolâtrie ; peu confiants dans la bonne volonté tant des gens d'Eglise que des représentants de la Loi, les évêques menaçaient ceux qui manqueraient de zèle des châtiments les plus divers. Les choses en étaient là vingt ans seulement avant la prétendue arrivée des Arabes.

D'autre part, les canons du concile d'Ilibéris n'ont qu'un rapport lointain avec les principes de l'Evangile ; leur lecture a d'ailleurs suscité, parmi les théologiens, des réserves sur leur orthodoxie. Nous y relevons des prescriptions scandaleuses, que n'explique pas la « barbarie » du temps ; celle-ci régnait tout autant auparavant, mais les époques antérieures avaient joui de grands esprits, empreints de tolérance et d'humanité. Les évêques qui ont rédigé ces canons étaient des hommes vulgaires qui, dépourvus de toute illumination, s'étaient enrôlés dans une secte religieuse dont ils ignoraient les fondements.

Le cinquième canon prescrivait que, si une dame faisait fustiger à mort sa servante, la communion lui serait refusée pendant sept ans ; le septième canon déclarait que, si un fidèle qui avait fait pénitence pour un péché d'impureté retombait dans le même, la communion lui serait refusée même à la mort. La dame qui faisait fouetter sa servante jusqu'à ce que la mort s'ensuive avait commis une faute qui pouvait être rachetée assez rapidement ; le chrétien qui avait succombé à un second moment d'égarement ne pouvait plus se racheter, même après la mort. Nous pouvons nous demander si les rédacteurs de ces canons s'adressaient vraiment à une communauté chrétienne.

Le trente-sixième canon interdit l'usage des images dans les églises ; devançant les controverses et les querelles du VIIIe siècle, cette iconoclastie est en contradiction avec l'orthodoxie. D'ailleurs, cet ordre pourtant formel n'a pas été respecté par les chrétiens de la péninsule Ibérique : Prudence a écrit des hymnes pour illustrer des scènes bibliques peintes sur les murs des églises ; on a trouvé des fresques et des mosaïques dans un sanctuaire vraisemblablement chrétien de la fin du IVe siècle, à Centcelles (près de Tarragone). En raison

soit de leur hétérodoxie, soit de leur caractère outrancier, les canons du premier concile ibérique ne semblent pas avoir joui d'une grande autorité.

Une vingtaine des quatre-vingt un canons du concile d'Ilibéris ont prescrit la privation de communion pour toute la vie, voire à l'article de la mort : la plupart des théologiens ont condamné ces manifestations de novatisme ou de montanisme ; à leur tête, Calvin d'une part, et de l'autre Melchior Cano, le théologien le plus important de la contre-réforme catholique. Le fait intéressant pour nous est que les documents les plus anciens qui nous restent de l'église espagnole primitive exhalent indiscutablement un parfum d'hérésie.

A l'époque du quatrième concile de Tolède, tenu en 633, le rite chrétien n'était pas uniforme dans la péninsule Ibérique ; les prescriptions de ce concile ne furent guère suivies non plus, puisque en 675, le neuvième concile reprit le même problème. Moins de quarante ans avant la prétendue invasion, le christianisme ibérique n'avait toujours pas réussi à unifier sa liturgie ; de plus, les canons de ce dernier concile ont montré qu'un grand nombre de chrétiens « recherchait les nouveautés ». L'orthodoxie périclitant à la fin du VIIe siècle, pourquoi s'étonner qu'au début du siècle suivant, tant de chrétiens soient passés dans le camp adverse ?

Les circonstances historiques ont permis qu'un noyau intellectuel orthodoxe se maintînt dans le nord de la péninsule Ibérique aux IXe et Xe siècles, voire dans le sud, sous domination musulmane ; ces auteurs chrétiens nous ont transmis non seulement les canons des conciles antérieurs à 711, mais de nombreux autres textes en latin. Bien entendu, les textes favorables à l'hérésie ont disparu, soit détruits par l'autorité orthodoxe, soit incompris et négligés par les musulmans.

Les historiens ont été subjugués par les documents rares et précieux parvenus du haut Moyen Age, qui outre qu'ils ne donnent qu'un son de cloche, sont dominés par les actes des conciles de Tolède ; ils ont succombé à la tentation de gonfler l'importance de ces derniers, projetant leur autorité sur toute la péninsule Ibérique. En fait, leurs prescriptions n'avaient bien souvent qu'une portée locale : il ne s'agissait

que de *tertulias*, colloques entre familiers ; le concile d'Ilibéris a réuni dix-neuf évêques, et celui de Saragosse (380), tenu pour le plus important, une douzaine seulement, dont deux Français. Voilà une représentation bien maigre pour une religion censée dominer la péninsule ; quatre-vingts évêques ont assisté au concile de Carthage de 258.

Le premier concile de Tolède, en 400, se rallia au concile de Nicée, faisant profession de foi trinitaire. Les autres se sont bien plus intéressés aux bonnes mœurs des fidèles qu'à la doctrine : la plupart des canons sont relatifs à des mesures disciplinaires et, qu'ils s'adressassent aux laïcs ou au clergé, ce sont pratiquement les mêmes ordonnances qui se sont répétées pendant trois siècles. Le clergé de l'époque était rongé par la simonie ; une condamnation aurait pu et dû suffire, si ces assemblées avaient un pouvoir réel. En fait, admonitions et menaces ne semblent pas y avoir suffi ; pas plus que pour le problème des bonnes mœurs des prêtres et des évêques.

La plupart des historiens anciens ont interprété la conduite de ces ecclésiastiques comme un mal incurable, dont Dieu avait puni la chrétienté ibérique en laissant les Arabes conquérir la péninsule ; ils ne se rendaient pas compte qu'ainsi, la Providence, catholique selon leurs définitions, serait censée avoir favorisé les hérétiques. Au lieu de tirer des explications extravagantes du merveilleux, nous devons analyser ces textes chrétiens en rapport avec l'atmosphère religieuse du temps ; celle-ci ne correspondait en rien avec les descriptions qui en ont été faites jusqu'à présent et reflètent, elles, l'atmosphère religieuse de l'époque où elles ont été conçues.

Les actes des conciles de Tolède et d'ailleurs, ainsi que les autres documents qui nous ont été conservés du haut Moyen Age, sont une expression de la société ibérique de ce temps ; celle-ci — que ce fût au niveau du menu peuple ou des grands seigneurs, des clercs ou des prélats — n'avait qu'une concomitance assez lâche avec le christianisme en général, et avec l'orthodoxie en particulier. S'agissant des trinitaires comme des unitaires, un vernis mince recouvrait une mentalité et des mœurs essentiellement barbares dont le paganisme, évolué certes, restait fort éloigné de l'esprit chrétien.

Les protagonistes des conciles de Tolède, notamment, n'avaient pas hérité les éléments d'une haute culture ; nous ne pouvons nous étonner de la minceur du contenu dogmatique de leurs canons. En réalité, leur rôle principal était non religieux mais politique : des hérétiques nombreux participaient à leurs débats, ainsi que des laïcs ; en dernière instance, la décision appartenait au pouvoir exécutif ou, en son absence, au vote — et au caprice — des grands seigneurs. Certains ont vu dans ces assemblées une anticipation des Cortès ; ils étaient sur la bonne voie.

***

La précarité de la situation du christianisme ibérique au haut Moyen Age n'était pas seulement due au fait que la société où il tentait de s'épanouir était dominée par une mentalité païenne ; il subissait en outre la concurrence d'un compétiteur redoutable : le judaïsme. Comme cela se produisit partout sur les bords de la Méditerranée, les premiers chrétiens ibériques se trouvèrent en contact avec une communauté juive, où ils recrutèrent probablement des disciples ; le christianisme n'était encore qu'une hérésie juive. Toutefois, la communauté juive de la péninsule Ibérique était beaucoup plus développée que celles des autres pays d'Occident méditerranéens ; les échanges commerciaux ou culturels entre l'Ibérie et la Palestine avaient alors une tradition déjà millénaire.

Les Phéniciens ont fondé Cadix au tournant des XIII[e]-XII[e] siècles préchrétiens ; les témoignages bibliques et archéologiques attestent que les contacts entre Ibériques et Sémites ont été dès lors très fréquents, surtout après la prise de possession de la péninsule Ibérique par Carthage. Nous pouvons et devons tenir la juiverie ibérique du haut Moyen Age — surtout la partie établie le long du rivage méditerranéen — pour aussi importante que l'étaient alors celles d'Afrique du Nord, d'Egypte et d'Asie mineure ; la péninsule devenait une zone de métamorphisme, les civilisations sémite et indo-européenne commençaient à s'y mélanger en un magma créateur ; aussi, le christianisme ne put s'y enraciner.

Après la *diaspora*, la communauté juive, tout en s'éparpillant dans le monde méditerranéen, a eu tendance à s'ac-

croître : résumant ses travaux sur la Palestine à l'époque du Christ, Huntington a évalué sa population à deux millions d'habitants ; malgré les malheurs de l'émigration, les persécutions et la disparition de communautés entières, ce chiffre s'est accru par la suite. La diffusion du christianisme par des juifs hellénisés a déclenché un mouvement de prosélytisme juif orthodoxe ; ce sont parfois des peuples entiers qui se sont convertis. La conversion la plus extraordinaire est sans conteste celle des Khazars, survenue vers le IXe siècle.

Nous ne pouvons reculer devant l'éventualité d'un prosélytisme juif en Occident ; il aurait d'ailleurs pour intérêt d'expliquer en outre le caractère métissé de la plupart des Israélites d'Occident. Au demeurant, il n'y a aucune raison recevable pour qu'un Gallo-romain ou un Ibère ne se soit pas fait circoncire plutôt que de recevoir le baptême ; les masses occidentales étaient, à la fin de l'Antiquité et aux débuts du Moyen Age, extrêmement perméables à toute doctrine d'origine orientale. La première qui se présentait à un néophyte en puissance était généralement celle qui l'emportait ; c'était, pour chacune, affaire d'organisation missionnaire.

Le judaïsme a-t-il effectivement promu, avant le VIIIe siècle, un prosélytisme notable dans les régions occidentales de la diaspora. Les actes du concile d'Iliberis attestent qu'au début du IVe siècle, une rivalité serrée opposait le judaïsme au christianisme ; le cinquantième canon interdit tant aux fidèles qu'aux prêtres de prendre un repas avec un juif, sous peine d'excommunication. Moins que de la mesquinerie caractérisant la gent ecclésiastique, cette prohibition stricte résulte d'un plan défensif visant à soustraire le chrétien de tout risque de contamination ; elle manifestait aussi à quel point les prélats étaient peu confiants dans la fermeté de la foi de leurs ouailles.

Cette interdiction n'aurait eu aucune portée au Moyen Age, après que les relations eurent été rompues entre les deux religions ; elle en aurait encore moins en nos temps d'indifférence. Mais à cette époque, elle ne représentait encore qu'une étape dans la rupture ; amorcée antérieurement, certes, celle-ci ne pouvait remonter à des temps fort anciens, car elle n'aurait déjà plus présenté aucun intérêt, eu égard à la divergence accusée

des deux doctrines. La réalité d'une compétition est confirmée par le canon précédent, qui recommande aux chrétiens de déconseiller aux paysans — c'est-à-dire à des païens superstitieux — d'accepter la bénédiction juive pour leurs récoltes ; ainsi, les juifs se trouveraient privés d'un moyen d'action, et les paysans obligés de recourir à la bénédiction chrétienne.

C'est ce prosélytisme qui explique, en grande partie, l'importance, aux époques postérieures, des communautés juives — laquelle a suscité, au sein de la communauté chrétienne largement supérieure en nombre mais en voie de régression, cette angoisse qui, exploitée par les autorités catholiques, est à l'origine de l'antisémitisme. Au XIIIe siècle vivaient, dans la seule Castille, quelque 900 000 juifs payant la capitation ; la communauté juive comptait donc plusieurs millions de personnes.

La juiverie espagnole constituait, au sein de la diaspora, la famille particulière des *séfardi* (francisé en « sfarades »), par opposition aux *achkénazi* (ou « achkénazes »), constitués par les juiveries du reste de l'Occident, centrées sur les communautés allemande et polonaise. Les sfarades se sont distingués par un exceptionnel apport intellectuel ; ils ont non seulement promu une remarquable littérature hébraïque mais joué un rôle de premier ordre dans l'épanouissement scientifique et philosophique dont la péninsule Ibérique a été le théâtre du XIe au XIIIe siècles.

Nous ne pouvons douter que cette minorité importante de la population ibérique n'était pas issue exclusivement des Israélites venus de Palestine ; un grand nombre de juifs espagnols étaient autochtones. Durant les premiers siècles où le christianisme a entrepris de se propager dans la péninsule, le judaïsme a été son concurrent le plus sérieux ; d'où la susceptibilité morbide des protagonistes du concile d'Iliberis : « Si quelqu'un, après la mort de son épouse, se marie avec sa sœur, il doit s'abstenir de la communion durant cinq ans. » (canon LVI).

Quand, en 476, le Visigoth Euric rompit avec l'Empereur byzantin et se proclama roi, l'hérésie arienne, dont relevaient les Visigoths depuis la prédication de Vulfila, devint la religion

officielle du Domaine pyrénéen et de la péninsule Ibérique ; elle y trouva d'ailleurs un milieu particulièrement favorable, l'hérésie y ayant été prêchée antérieurement. Néanmoins, un peu plus d'un siècle après : le 6 mai 589, Récarède abjura l'arianisme devant le troisième concile de Tolède; le sentiment de culpabilité suscité chez les auteurs ibériques orthodoxes par ce siècle où le nicéisme fut hors-la-loi dans leurs pays, leur a fait prétendre que tous les Ibériques avaient renié en même temps le monothéisme unitaire.

Si cette anticipation du principe *Cujus regio hujus religio* était réellement survenue, pourquoi les Ibériques ne se sont-ils pas, de même, convertis en masse à l'arianisme après la prise de position d'Euric ; surtout sous les persécutions ordonnées par Léovigild. C'est après la mort de ce dernier, en 586, que le catholicisme ibérique a atteint, pour le Moyen Age, sa splendeur maxima ; cela, sans impliquer une généralité de la religion, implique peut-être qu'elle est alors parvenue à une diffusion plus importante qu'auparavant.

La conversion de Récarède à l'orthodoxie a été grossie pour des besoins de propagande ; des exemples nombreux montrent que la masse ne suit pas toujours son souverain en matière de religion. Pour des raisons politiques, Henri IV s'est converti aussi au catholicisme ; ses coreligionnaires protestants ne l'ont pas suivi, et la Réforme a maintenu ses effets en France.

S'agissant de la péninsule Ibérique, l'exagération fut d'une audace extrême ; elle allait à rebours des événements, tant politiques que religieux. Si, au VIIe siècle, les Ibériques avaient vraiment été des chrétiens orthodoxes fervents, comment expliquer qu'une poignée d'individus leur aient imposé l'islam ? Aussi bien la succession des faits que l'évolution des idées montrent qu'au contraire, l'orthodoxie n'a cessé de s'étioler durant ce siècle ; au début du suivant, ce n'était plus qu'une minorité qui serait complètement disparue — comme en Afrique du Nord — si la situation géographique de la péninsule n'avait permis au reste de l'Occident de la secourir par la suite.

La même exagération, peut-être plus justifiée mais néanmoins aussi injuste, s'est manifestée à propos de l'école de

Séville : sa plus haute tenue intellectuelle a permis à la péninsule Ibérique de se distinguer en cette époque où l'Occident était plongé dans la barbarie ; à partir du Ve siècle, nous ne savons plus rien de l'activité intellectuelle des unitaires. Quelques indices nous permettent de conjecturer que leur influence a été grande dans la vie religieuse et moindre dans la vie littéraire : l'inverse pourrait bien être vrai pour les trinitaires. Les travaux de saint Isidore ont été déterminants pour le progrès scientifique jusqu'à la fin du haut Moyen Age : son rayonnement n'a pu enrayer la propagation des idées contraires à l'orthodoxie chrétienne, ni même atténuer leurs effets ou orienter leur évolution.

La pensée éminente d'Isidore n'apportait rien de nouveau dans le conflit alors fondamental au sujet de la nature divine ; l'élargissement du fossé entre trinitaires et unitaires s'est presque produit à son insu. Il est remarquable que dans son *Histoire des Visigoths*, il ait pris la défense de Léovigild, tenu par les auteurs postérieurs pour une incarnation du Diable ; il est également notable que dans sa liste des hérésies chrétiennes, soixante-sept en tout, il ne mentionne pas l'arianisme. Préféra-t-il, en présence d'une forte opposition minimisée depuis, la ménager, pour ne pas risquer d'envenimer les esprits dans un domaine à ses yeux secondaire par rapport à celui de la culture ?

Il ne fait aucun doute que le christianisme est resté minoritaire, dans la péninsule Ibérique, durant tout le Moyen Age, même au VIIe siècle ; certaines régions de l'extrême nord, pourtant à l'abri de toute contamination unitaire, n'ont été évangélisées que très tard. Ayant, grâce à leur position excentrique, échappé à la tourmente qui ravagea l'Empire romain, les provinces ibériques qui y avaient occupé une place prépondérante purent et surent maintenir leur cohésion, donc une structure intellectuelle qui faisait défaut au reste de l'Occident ; cette situation privilégiée rapprochait la péninsule de l'Orient méditerranéen. Ici, comme là, la permanence de la tradition païenne, tant dans les hautes classes que dans le peuple, et la promotion d'un prosélytisme juif, particulièrement actif sur les personnes cultivées, favorisaient les doctrines unitaires aux dépens de l'orthodoxie chrétienne, fondée

sur la Trinité. D'où, malgré l'éloignement de ces deux contrées aux deux extrémités de l'immense bassin méditerranéen, leur parallélisme quant à l'évolution des idées ; et, en raison de cet éloignement, le décalage sensible entre les époques où ces évolutions parallèles sont survenues dans chacune. Là, puis ici, le syncrétisme arien a abouti de même à un syncrétisme musulman.

XVI

Durant les temps historiques, la pensée humaine n'a cessé d'osciller entre la création mythique, qui satisfait un besoin d'expansion sentimental et religieux, et l'usage de la raison ; le premier principe a produit les religions irrationnelles, le second la connaissance scientifique et certaines doctrines religieuses moins irrationnelles. Cependant, l'évolution n'a pas suivi un schème selon lequel les conceptions irrationnelles se seraient peu à peu amenuisées, rognées par l'esprit critique, et qui aurait abouti à l'épanouissement moderne de la raison, dans la science ; comme les phénomènes naturels — physiques ou biologiques — le cheminement de la pensée s'est effectué selon des oscillations, avec maintes situations intermédiaires.

L'histoire des idées dans la péninsule Ibérique durant le haut Moyen Age a enregistré une telle suite de mouvements pendulaires ; parallèlement à la propagation des diverses doctrines chrétiennes, une vague irrationnelle, au caractère outré et partie elle aussi de l'Orient, déferla sur la contrée : la gnose. L'engouement qu'elle suscita fut bientôt tempéré par la diffusion d'une doctrine rationnelle et plus élaborée : le priscillianisme, que vint ensuite renforcer l'arianisme ; décanté de son dualisme primitif, celui-ci se trouvait à cheval sur les deux courants d'idées. L'équilibre qui en découla permit l'élaboration d'un syncrétisme pré-musulman, où le merveilleux se trouva réduit à peu de chose.

La gnose était un vaste mouvement d'idées théosophiques qui groupait des sectes diverses et hétérogènes, et dont la doctrine était issue d'un mélange de traditions anciennes à des révélations modernes ; son esprit a dominé les premiers siècles de l'ère chrétienne, dont les écrits religieux se dis-

tinguent généralement par leur caractère apocalyptique. Selon saint Jean Chrysostome, on appela les adhérents de cette doctrine « gnostiques » parce qu'ils prétendaient en savoir plus que les autres ; cette confiance en eux-mêmes leur venait de la possession de secrets transmis par une tradition d'école remontant aux religions antiques des prêtres d'Isis et des mages de Chaldée, et surtout de communications surnaturelles dont avaient bénéficié certains d'eux.

S'agissant de la création, les gnostiques étaient émanantistes ; dualistes, ils attribuaient l'existence du mal à l'imperfection du démiurge créateur du monde temporel. Les partisans de Valentin ayant tenu la création pour « une tâche sur le manteau de Dieu », en raison de l'existence du mal, nous pouvons considérer que certains gnostiques avaient peut-être même une conception plus ou moins monothéiste de la nature divine ; cependant, la gnose aboutissait en général à un panthéisme intellectuel. L'influence de la philosophie néo-platonicienne d'Alexandrie s'est exercée surtout sur la gnose égyptienne ; la gnose syrienne a été marquée plutôt par des influences venues d'Iran, dont la tradition venait d'être bouleversée par le manichéisme.

Le piétisme et l'ascèse de la gnose égyptienne la rapprochaient fort du christianisme primitif, et nous pourrions nous y méprendre ; les ouvrages gnostiques découverts récemment en Haute Egypte et datant du IVe siècle enseignent que la secte de Khénoboskion, propriétaire de la bibliothèque, était centrée sur la personne du Christ, dont le caractère mythique et poétique était plus accentué par elle qu'il ne se trouve dans les évangiles synoptiques. Or, la gnose égyptienne a exercé une influence considérable sur certaines sectes ibériques ; apparentée, comme en Orient, avec la tradition païenne locale, ainsi qu'avec d'autres mouvements d'idées venus également de l'Orient, tel le culte de Mithra, la gnose ibérique composa, en raison d'un même état populaire de sensibilité, comme la toile de fond sur laquelle se détacheraient les doctrines principales qui allaient se manifester dans la péninsule Ibérique à partir du IVe siècle : le christianisme orthodoxe, le priscillianisme et l'arianisme.

La gnose s'est probablement propagée dans la péninsule Ibérique avec la première vague d'idées venue de l'Orient, lesquelles devaient se trouver imprégnées de cet esprit piétiste et souvent apocalyptique qui caractérise les écrits religieux de l'époque ; nous sommes d'ailleurs tenté de croire que cet esprit a beaucoup gêné le christianisme, dans une société profondément païenne et imbue de rationalisme. L'archéologie des IIIe et IVe siècles témoigne que la gnose avait alors acquis une grande importance dans la péninsule, surtout dans l'Ouest : le concile d'Iliberis ne l'a pas condamnée, mais le concile suivant, réuni à Saragosse en 380, n'eut pas d'autre objet ; la gnose dominait tout le Nord-ouest, et deux évêques furent excommuniés. A l'ouverture du premier concile de Tolède, le plus important au plan dogmatique de tous ceux qui ont été tenus dans cette ville, Patruinus, évêque de Mérida, prononça un discours commençant ainsi : « Puisque certains font, dans nos églises, des choses contraires qui ont provoqué des scandales tels qu'ils ont mené au schisme... » ; il demanda ensuite que le concile condamnât les propositions panthéistes et anti-trinitaires constituant le fond commun des divers mouvements hérétiques qui parcouraient la péninsule.

L'esprit qui inspirait ces derniers était gnostique ; tempéré chez certains intellectuels au fait de la gnose pure et chez les modérés par tempérament, il touchait à l'outrance chez des fidèles nombreux. Nous possédons une importante littérature anti-gnostique : depuis des textes officiels comme les actes du premier concile de Braga (en Galice portugaise), tenu en 567, jusqu'à des écrits personnels tels que ceux de Priscillien. Celui-ci connaissait les secrets de la gnose avec un luxe de détails ignorés des spécialistes modernes : il a lu les actes et l'évangile de Thomas, longtemps perdus par la suite ; il en savait beaucoup plus sur la gnose que ceux qui ont commenté ses écrits sans les connaître, puis, après qu'ils eurent été retrouvés, sans les comprendre. Bien que la gnose fût une doctrine ésotérique qu'on devait transmettre dans le secret, elle avait alors débordé largement le cadre des premiers conventicules, plus ou moins hermétiques, pour inonder une part importante de la population ; à cette occasion, certains points

vulnérables de la doctrine avaient été réduits à néant par les intellectuels chrétiens, mais le fond avait résisté et submergé la masse. L'esprit allait s'en maintenir durant plusieurs siècles.

L'existence même du mouvement gnostique n'a jamais été discutée ; il en a été autrement de son importance. Partant d'une documentation générale, donc imprécise, chacun a pu en élargir ou en minimiser l'aire et l'action dans l'espace et dans le temps, conformément à ses convictions personnelles ; déroutés — ou dominés — par leur tradition d'école, dont le préjugé catholique, les historiens ont en général réduit son existence et élargi son extension. Jusqu'à la découverte des écrits de Priscillien, ils ont confondu dans la gnose des mouvements parallèles, simplement imprégnés de style gnostique, tels la doctrine de cet hérésiarque ; dépourvus de documentation postérieure au VIe siècle, ils sont tombés dans le même travers qu'à propos de l'abjuration de Récarède, incapables ou refusant de s'apercevoir que l'esprit et le style gnostiques s'étaient maintenus après ce siècle, simplement atténués, comme parfumant discrètement la littérature chrétienne postérieure et les écrits des mystiques musulmans. Dans le camp trinitaire, les ouvrages des auteurs cordouans du IXe siècle témoignent de cette persistance ; aussi, la croisade inspirée par Cluny ne s'est pas donné pour seul objet de réformer la liturgie mais également d'en finir avec la mentalité qui était à l'origine des particularités rituelles.

⁂

L'importance des idées gnostiques dans la société ibérique du haut Moyen Age, est confirmée par l'archéologie : nous ne connaissons aucun monument chrétien antérieur au IVe siècle, dans la péninsule Ibérique ; plusieurs documents archéologiques de caractères gnostiques, et trouvés dans des lieux divers, sont plus anciens. Ainsi un chandelier à sept branches, trouvé à Herramelluri (près de Logroño), l'ancienne Libye des Bérones, où l'on avait déjà dégagé une Vénus romaine — du Ier ou IIe siècle — qu'on tient pour une des œuvres artistiques les plus importantes laissées par l'Antiquité ibérique ; ou bien une pierre sculptée, trouvée en 1876 à Quintanilla de Somoza (près d'Astorga) et conservée au musée du monastère Saint-Marc de Léon, et où figure la paume d'une main droite, surmontée d'une inscription grecque signifiant « Un (sont) Zeus, Sérapis et Iao » et s'apparentant à de similaires observées en Egypte.

Parmi les monuments laissés par la gnose ibérique, un se distingue, tant par sa valeur artistique que par ses dimensions : la chapelle Sainte-Marie de l'ermitage de Quintanilla (près de Burgos, sur la route qui en mène à Soria) ; signalée à l'attention des savants en 1927, par Joseph Monteverde, elle les a stupéfiés par ses bas-reliefs, dont les nombreuses grappes de raisins lui ont valu l'appellation « *de las Viñas* » (des vignes). D'emblée, la datation de cet édifice a suscité une discussion parmi les archéologues : Arthur Porter, Juste Pérez de Urbel et José Camon Aznar ont soutenu qu'il remontait au début du VIIIe siècle ; Richard de Orueta, Manuel Gomez Moréno, Léopold Torrès Balbas, Pierre de Palol Salellas, Helmut Schlunk et Elie Lambert ont affirmé qu'il a été construit au VIIe.

Il convient de remarquer, à la suite de ce dernier, que la chapelle n'a pas été terminée lors de sa construction première ; par la suite, elle a fait l'objet de travaux secondaires, tirant avantage de ce qui était déjà bâti. De l'édifice primitif ne sont conservées qu'une partie du transept et l'abside rectangulaire : les excavations ont révélé un plan basilical à trois nefs, mais les fondations n'en ont été retrouvées que partiellement ; la nef centrale fut peut-être couverte d'une charpente, et le reste voûté comme le transept.

Nous savons, par un cartulaire, qu'il y eut, en ces mêmes lieux, un couvent de bénédictines ; elles reçurent une donation des comtes de Lara le 28 janvier 923. L'exiguïté des fondations de l'église indique que le couvent n'a pu être construit sur le même emplacement ; le texte de la donation le confirme, qui évoque des reliques placées dans « la basilique Sainte-Marie, fondée conjointement avec le monastère attenant ». Le temple primitif ayant été adapté aux besoins des bénédictines, la chapelle nous apparaît comme le fruit non seulement de deux époques architecturales mais aussi de deux tendances reli-

gieuses : vu ses sculptures figuratives, la partie ancienne a certainement été construite avant la victoire des unitaires iconoclastes ; les événements du VIII[e] siècle ont probablement interrompu les travaux, et l'édifice à moitié achevé s'est trouvé abandonné pendant deux siècles.

Tous les auteurs ont reconnu l'étrangeté des documents épigraphiques de Quintanilla de las Viñas : le préjugé catholique produisant son effet ici aussi, personne n'a osé reconnaître que cet oratoire ne relève pas de l'orthodoxie chrétienne ; seul le Hollandais Ludovic Grondijs y a vu un temple manichéen. Nous sommes convaincu que cette petite église a été entreprise à l'instigation d'une secte apparentée à la gnose égyptienne ; les travaux des savants qui ont déchiffré et interprété les ouvrages gnostiques trouvés dans la bibliothèque de Khénoboskion, nous ont permis de comprendre les symboles représentés à Quintanilla.

Des bas-reliefs importants, sculptés parfaitement par des artistes ayant fait preuve de goût, ornent la chapelle Sainte-Marie de Quintanilla ; pour les déchiffrer, il fallait non seulement en savoir plus sur la gnose égyptienne mais aussi soulever le voile que le catholicisme a étendu sur cet édifice. Pour comprendre — et révéler — que les symboles qu'ils présentent ne sont pas chrétiens, il fallait aller à l'encontre d'un des dogmes de l'histoire, qui a tenu pour tels tous les symboles parvenus à cette époque en Occident. L'Allemand Max Hauttmann a écrit : « Sous le dessin du poisson se cache le Christ ; la colombe symbolise...l'âme qui vit dans la paix éternelle, le paon l'incorruptibilité...les fleurs ou les jardins représentent le paradis terrestre. »

Le mélange est frappant : poisson et colombe sont des motifs devenus chrétiens dès les premiers siècles ; cependant, la colombe se retrouve en abondance chez les hérétiques, notamment dans les ouvrages musulmans de la péninsule Ibérique antérieurs à la contre-réforme maghrébine. De même le paon, dont les manifestations sont plus nombreuses chez les non-chrétiens que chez les orthodoxes ; l'aire de sa représentation s'étend de l'Iran à l'Andalousie. L'historien allemand cite également la vigne : ses feuilles et ses grappes ont servi

de motifs décoratifs aux artistes hellénistiques, et la tradition s'en est maintenue dans la civilisation arabo-musulmane ; pourquoi en faire un symbole spécifiquement chrétien ?

Le seul de ces symboles qui mérite cette qualification est le poisson ; non qu'il fût à proprement parler d'origine chrétienne, mais parce que les chrétiens surent lui donner une signification originale. En grec, poisson se disait *ichthys* (mot qui a donné le préfixe que nous trouvons dans « ichthyologie », par exemple) ; ce terme s'écrivait avec les lettres grecques *iota, khi, thêta, upsilon* et *sigma*. Ecrit en capitales, ce mot devient un sigle, correspondant à l'expression I (ésous) CH(ristos) TH(éou) U(ios) S(oter) (Jésus Christ, fils de Dieu, Sauveur) ; dessiner un poisson sur un mur de Rome équivalait, pour un chrétien du temps des catacombes, à y écrire le nom de son seigneur. Par la suite, on ajouta des significations dogmatiques à ce pur symbole ; cependant, le sens primitif ne s'en est pas perdu.

Quand aux autres de ces symboles, en réduire l'interprétation dans le cadre d'une seule doctrine religieuse constitue un de ces nombreux abus dont le dogmatisme chrétien s'est rendu coupable. Ainsi, les gnostiques ont utilisé le symbolisme de la vigne à profusion, tant dans leurs textes que dans leur iconographie ; aussi nous apparaît-elle abondamment à Quintanilla. Les ouvrages découverts à Khénoboskion nous permettent de comprendre la signification des bas-reliefs de la chapelle Sainte-Marie où elle est représentée; nous pouvons y lire : « [Du] sang répandu sur la terre naît la vigne, puis d'autres arbres surgissent...[La] Justice...crée le Paradis, à l'écart des cycles de la Lune et du Soleil, dans une terre de délices, Là se trouve l'arbre de Vie, qui rendra immortelles les âmes des justes sorties de la matière : il s'élève jusqu'aux cieux ; ses beaux rameaux sont pareils à ceux des cyprès, ses fruits à des grappes de raisins blancs. »

Les murs extérieurs de la chapelle Sainte-Marie de Quintanilla sont ornés d'une quantité de rinceaux présentant, dans des médaillons enlacés les uns aux autres, de nombreuses espèces végétales et animales ; celles-ci semblent n'avoir eu d'autre objet que de faire venir à l'esprit du fidèle l'image du paradis

terrestre. Outre des ceps de vigne et des fleurs, nous trouvons l'arbre de Vie : le *hom*, apparu depuis lors dans l'art arabo-musulman, ainsi que sur les chapiteaux des cloîtres romans du XIᵉ siècle, inspirés directement par l'art visigoth. Entremêlés à des plantes diverses, nous trouvons aussi des oiseaux : des perdrix ; des autruches, au long panache ; des aigles, reconnaissables à leur bec crochu et leurs ergots redoutables... Des cartouches particuliers présentent encore des quadrupèdes : chiens, ânes, chevaux, taureaux aux cornes dressées vers le ciel, et d'autres espèces qu'il est malaisé de définir.

Çà et là se détachent des lettres mystérieuses, disposées en monogrammes sur des médaillons. Il ne s'agit pas d'un type d'inscriptions isolé ; l'abondance de celles que nous connaissons implique une mode qui s'est maintenue durant le haut Moyen Age. Une lettre suffisait parfois comme signe de ralliement, mais conjoints, l'*alpha* et l'*oméga* grecs constituaient le sigle distinctif des chrétiens trinitaires ; les ariens de Ravenne ont mis des lettres latines sur les robes des personnages de leurs mosaïques. Les lettres des monogrammes de Quintanilla de las Viñas sont enlacées de la même manière que celles qui pendent des couronnes votives du trésor des rois visigoths, trouvé à Guarrazar.

Les médaillons étant séparés par deux rosaces, il semble que chaque monogramme possède une signification autonome. Il est remarquable que la décoration de ces rosaces intermédiaires ne se retrouve pratiquement que dans les ossuaires juifs datant au plus tard du IIᵉ siècle ; cependant, la tradition a pu s'en maintenir longtemps encore. D'ailleurs, l'alphabet des monogrammes serait sémite ; ils sont en général déchiffrés ainsi :

	F			D			F	
A		N	A		N	R		N
	L			L			C	

Le premier correspondrait à *Fanuel*, nom typiquement hébraïque de personne ou de lieu ; liant le F et le L en une seule lettre : E, François Maldonado l'a lu *Enéa*. Le deuxième monogramme a été lu unanimement *Daniel*. Quant au troisième, la lecture la plus vraisemblable en est *Francus*,

également un nom juif courant à cette époque en Vieille Castille ; la lecture *fecerunt* (ont fait) implique que les monogrammes forment une phrase, ce que la présence des rosaces engage à tenir pour très douteux. Il semble qu'on doive interpréter ces monogrammes comme des invocations à des prophètes ou à des personnages mythiques, en relation avec la gnose égyptienne ou son adaptation ibérique : la mention de Daniel s'expliquerait par la renommée de ses prophéties à cette époque ; il appartiendrait à la classe des « illuminés », qui « savaient ». Si cette seconde lecture est la bonne, la mention d'Enée peut s'expliquer en rapport avec le mythe de la prédestination.

Le caractère sémite de ces monogrammes s'impose à l'esprit du chercheur : cette atmosphère juive cadre d'ailleurs avec ce que nous apprennent les bas-reliefs de l'intérieur ; le contexte historique ne s'y oppose pas, d'autant que les diverses doctrines religieuses venues de l'Orient méditerranéen dans la péninsule Ibérique ont été introduites et propagées par des sectes juives (nous touchons ici un autre aliment de la haine des chrétiens trinitaires envers les juifs). Quoi qu'il en fût, il reste que des six médaillons en place, trois seulement ont été ciselés ; cela confirme l'interruption des travaux selon la conception primitive. Au demeurant, des blocs de pierre, sculptés d'images anthropomorphes et se trouvant aujourd'hui épars dans la chapelle, n'ont apparemment jamais été disposés aux emplacements prévus pour eux.

La présence et la nature des monogrammes des murs extérieurs de la chapelle Sainte-Marie de Quintanilla, nous engagent aussi à estimer que les représentations animales et végétales qui les entourent sont des allégories gnostiques. Le principe selon lequel la nature divine participe dans les pierres, les plantes et les animaux — axiome cher aux théories théosophiques — était connu de longue date dans la péninsule Ibérique ; trois siècles avant la construction de la chapelle, Priscillien s'était déjà élevé contre cette outrance : « Soit anathème celui qui, contemplant les griffons, les aigles, les ânes, les éléphants, les serpents et les animaux imaginaires, et saisi par la sottise d'un culte insensé, le conçoit comme un mystère de la religion divine. »

Quelques lignes plus bas, l'hérésiarque s'est défendu de l'accusation qui lui était faite — et qui le mènera au supplice — d'être un *maleficus* (magicien) ; il avait été prévenu de consacrer les fruits de la terre à la Lune et au Soleil, au moyen de formules adéquates. En fait, il connaissait le fond de la gnose égyptienne, puisqu'il savait que certains de ses adeptes tenaient la divinité pour composée d'un principe féminin et d'un principe masculin, à l'origine de toutes choses : « Ceux-ci...ainsi que de pauvres gens l'affirment, conçoivent Dieu masculin et féminin. »

En possession, désormais, de la clef qui va nous permettre de découvrir le secret de Quintanilla de las Viñas, entrons dans la chapelle ; il va nous apparaître qu'à l'intérieur — à l'écart de la « terre de délices » et de « l'arbre de Vie » — on vénérait les représentations des deux principes qui gouvernent le monde : la Lune et le Soleil. Encadrant, sur le transept, l'abside rectangulaire — caractéristique des églises visigothiques — un arc triomphal en plein cintre très outrepassé s'ouvre en une belle envolée, décoré merveilleusement d'oiseaux et de ceps semblables à ceux que nous venons de voir à l'extérieur : adossées contre les murs principaux, deux colonnes portent deux blocs rectangulaires sur lesquels s'appuient les extrêmes de l'arc ; les parties donnant sur la nef ont été sculptées, composant deux bas-reliefs remarquables.

Reprenant un précédent hellénistique qui allait rester dans la tradition ibérique jusqu'au XVIe siècle, l'artiste a représenté deux anges soutenant un médaillon : des deux côtés, le même sujet ; seuls diffèrent les personnages respectifs de chaque groupe. Les deux anges ne sont pas en adoration devant l'image figurée sur le médaillon : ils le maintiennent, comme si, descendant du ciel à travers l'atmosphère, ils transportaient la figure représentée vers la Terre. Partiellement brisé, le bas-relief de gauche nous présente un visage féminin : sur la chevelure se dresse le croissant lunaire ; pour qu'aucun doute ne pût subsister dans l'esprit du fidèle, on a en outre sculpté le mot *luna*, avec le même type de lettres que celui des monogrammes de l'extérieur (un creux entre deux filets en relief). Conservé entièrement, le bas-relief de droite est



Pola de Lena (province d'Oviédo) : église Sainte-Christine.
Cliché M. Otthoffer.



Saint-Michel de Lillo (province d'Oviédo).
Cliché M. Otthoffer.

centré sur un long visage d'homme dont la tête, encadrée de boucles, est couronnée de neuf rayons solaires ; de même qu'à gauche, le mot *sol* aide à identifier le personnage représenté.

En haut du bas-relief de droite — séparée du médaillon par un mince liséré, comme s'il s'agissait d'un emplacement privilégié, puisque rien de tel ne semble avoir figuré sur le bas-relief de gauche — une inscription latine : *HOC EXIGUUM EXIGUA OFF DO FLAMMOLA VOTUM D.* Deux lectures en ont été avancées : « *Hoc exiguum exigua offert domina Flammola votum Deo* » (l'infime dame Flammola offre cet ex-voto infime à Dieu), ou bien « *Hoc exiguum exigua offertum Domino Flammola votum dat* » (l'infime Flammola donne ce présent infime en ex-voto au seigneur) ; nous lisons « *Hoc exiguum exigua offertum domina Flammola votum dat* » (l'infime dame Flammola donne en ex-voto ce présent infime). Dépourvue de toute allusion à la divinité, la phrase prend une allure plus conforme au thème astrologique du bas-relief ; cette troisième interprétation est mieux adaptée au contexte symbolique. Quoi qu'il en fût, le fond reste que la chapelle a été construite sur l'initiative d'une dame, qui a certainement pourvu en outre aux frais ; nous savons le rôle important joué par les femmes dans les sectes gnostiques.

Les bas-reliefs de l'arc triomphal de la chapelle Sainte-Marie de Quintanilla composent un ensemble d'une grande beauté ; néanmoins, dérouté d'abord par un style qui ne lui est pas familier, le visiteur se rend à l'évidence : bien que cette chapelle ait l'allure d'un temple chrétien, les points les mieux visibles par l'assistance sont ornés des images de la Lune et du Soleil. Nous sommes en présence des deux principes caractéristiques de la gnose égyptienne : masculin et féminin, figés dans la pierre en deux symboles astrologiques ; nous savons que le culte primitif du soleil et de la lune est passé, durant l'Antiquité, par une suite de transpositions, pour acquérir, avec la gnose notamment, une portée religieuse supérieure, voire philosophique.

Pythagore ouvrit la voie vers ces conceptions nouvelles, si elles ne sont pas plus anciennes ; selon Jamblique, son biographe, la lune et le soleil étaient pour lui des îles où

séjournaient les bienheureux. Sous l'influence des prêtres égyptiens, on reconnut ensuite dans le soleil le principe générateur de vie ; en raison, sans doute, de cette puissance génésique qui a toujours inspiré respect aux humains, l'astre a été symbolisé par le taureau — peut-être aussi, a écrit Macrobe, parce qu'à Memphis, le bœuf Apis était identifié au Soleil. Quand les idées orientales commencèrent à envahir la civilisation romaine, les empereurs, eu égard à l'importance du culte du soleil, se firent représenter avec ses attributs, afin de renforcer leur autorité ; les monnaies du temps de Constantin portent un monogramme chrétien à l'avers, et au revers l'inscription *soli invicto comiti*, invocation au dieu solaire, dieu de l'armée et de l'Empereur depuis Claude II et Aurélien.

Plusieurs transpositions du mythe solaire sont également survenues dans la péninsule Ibérique durant l'Antiquité et le haut Moyen Age. Florez possédait une médaille authentique et caractéristique : sur une des faces étaient gravés un thon et des lettres ibères, et sur l'autre un taureau et une étoile à huit pointes. La juxtaposition des symboles du soleil et de la puissance génésique montre qu'il était traditionnel, dans la péninsule, de représenter le principe générateur de vie par l'une ou l'autre image : selon Macrobe également, le culte solaire se maintenait à Cadix au ve siècle ; l'astre y était symbolisé par un Mars rayonnant, dans le style des empereurs des monnaies. Avec l'évolution, l'étoile à huit branches est restée la représentation unique du principe : elle fut utilisée à profusion durant le haut Moyen Age ; elle allait jouer un rôle important au VIIIe siècle, comme symbole religieux et politique.

Aux débuts de l'ère chrétienne, un flot de conceptions jaillies du tréfonds de l'Orient modifia les diverses sociétés qui composaient l'Empire romain ; dans *Les livres secrets des gnostiques*, Jean Doresse, qui a rédigé là une des études les meilleures sur les ouvrages découverts à Khénoboskion, a écrit : « Toutes les religions païennes du Proche Orient et de la Méditerranée avaient accommodé leurs croyances aux grands mythes de l'astrologie, admise aussi formellement

qu'une science, et selon laquelle, dès avant sa naissance et jusqu'à sa fin, l'homme se trouve enchaîné au cours de la Fatalité. » Henri Puech a montré que ces conceptions étaient liées à la notion de temps : pour les Grecs, il était circulaire, en raison de « l'éternel retour », et irréversible pour les chrétiens, de la création à la fin du monde ; pour les gnostiques, le temps est dominé par la fatalité, dont l'origine et l'action sont astrologiques.

Pour lutter contre cette influence, qui peut devenir maléfique, il faut implorer la protection des deux astres les plus puissants : le soleil et la lune ; pour élever le niveau de cette adoration au-dessus de celle des Anciens, un dogme et une mythologie compliquée furent élaborés, sous l'influence des premières doctrines chrétiennes, puis les vieux principes de magie chaldéens ou égyptiens furent appliqués à ces croyances nouvelles. Parmi les transpositions diverses du mythe solaire, la figure du Christ sauveur vint prendre une place de choix chez les gnostiques. Malgré une certaine confusion, le principe premier se maintint, simplement transposé selon les besoins imposés par la mode religieuse : au principe féminin de la Mère, symbolisé par la lune, se trouvait désormais adjoint le principe masculin du Christ sauveur, manifesté par la lumière et symbolisé par le soleil ; d'où la situation privilégiée de ces deux symboles astrologiques à Quintanilla de las Viñas.

Il y a, dans la chapelle Sainte-Marie de Quintanilla, deux autres blocs sculptés, de mêmes forme et composition que ceux de l'arc triomphal. L'un présente deux anges aux longues robes plissées encadrant le buste d'un personnage qui porte une croix grecque ; l'ange de droite tient une autre croix semblable, plus petite. C'est sur ce bas-relief que se sont fondés la plupart des savants pour estimer que la chapelle était un monument chrétien : pourtant la croix était un symbole admis par les gnostiques, pour qui le Christ était un des plus grands prophètes ; en outre, ces deux blocs n'occupent aucune place précise dans le monument. Ils sont posés sur le sol : bien que leur facture soit la même que celle des sculptures du maître-autel, ils ont peut-être appartenu au monastère, à une époque postérieure.

Le bas-relief le plus important de la chapelle ne peut être que celui qui se trouve à l'emplacement le plus visible par les fidèles lorsqu'ils sont assis, tournés vers l'autel ; s'il y en a deux, c'est celui de droite qui prédomine. C'est pourquoi celui qui présente le soleil porte en outre l'inscription votive de Flammola. De plus, les symboles des bas-reliefs astrologiques sont présentés dans les médaillons soutenus par les anges ; le personnage de l'autre bas-relief est simplement encadré par les anges. Enfin, les anges des bas-reliefs astrologiques portent un nimbe autour de la tête ; n'en ayant pas, les autres sont apparemment de classe inférieure. Il est très improbable que les bas-reliefs astrologiques soient la conséquence d'un remploi ; quand le temple gnostique fut transformé en oratoire chrétien, ce sont plutôt les autres qu'on aurait mis aux places de choix.

Le second des deux autres bas-reliefs présente un personnage féminin, également encadré par des anges : peut-être s'agissait-il de Flammola elle-même. Cependant, il faut remarquer que nous nous trouvons de nouveau en présence d'une alternance *masculofemina,* pour reprendre un terme de Priscillien : à la juxtaposition astrologique Mère-Lune/Christ-Soleil ne répondrait-il pas ici une juxtaposition humaine Christ-prêtre/Flammola-donatrice, dont le monument serait comme le fruit spirituel ? Il y a encore deux autres blocs sculptés, plus petits et non mis en place : des bustes isolés y sont reproduits, dans des cadres rectangulaires ; repliant son bras droit sur sa poitrine, l'un des personnages peut être tenu pour une femme, et l'autre, qui tient un livre, pour un homme, mais nous devons éviter de tomber dans l'esprit de système, d'autant que cela n'apporterait rien de plus à notre démonstration.

La consécration de ce temple à un personnage solaire ne peut faire de doute : c'est le Christ-soleil, le démiurge-lumière ; dans l'état actuel de nos connaissances, l'attribution de la chapelle Sainte-Marie de Quintanilla à une confrérie gnostique est la seule vraisemblable. Comme l'archéologie nous l'avait fait pressentir, il y a bien eu deux édifices successifs à Quintanilla de las Viñas : un temple gnostique, dont les parties achevées ont servi de substrat à une chapelle de couvent de bénédictines ; comme il est difficile de concevoir qu'un oratoire pour religieuses catholiques ait été décoré avec des symboles païens ou hérétiques, nous pouvons supposer être en présence de deux constructions d'esprits différents. Nous devons retenir qu'à Quintanilla un monument fut remployé pour une finalité autre que celle pour laquelle il avait été primitivement conçu !

La filiation gnostique entre la chapelle Sainte-Marie de Quintanilla et les textes de Khénoboskion n'est pas unique : à Kœm de Baouit, sur la rive gauche du Nil à mi-chemin entre Thèbes et Hérakléopolis, se trouvent les ruines d'une église du ve ou vi^e siècle ; une expédition, qui dirigée par Emile Chassinat et Jean Clédat, y séjourna en 1901 et 1902, en a rapporté des chapiteaux, des bas-reliefs et des frises, qui sont conservés au musée du Louvre, et dont les motifs décoratifs ressemblent étonnamment à ceux de Quintanilla de las Viñas. La seule différence importante est que l'église égyptienne relève d'un style hellénistique décadent, où tout est embrouillé et tarabiscoté, alors que celui de la chapelle est clair, de cette simplicité presque ingénue que le roman hérita avec son charme.

Kœm de Baouit présente aussi des frises décorées de rinceaux ornés de fleurs et de grappes de raisins évoquant le paradis terrestre. Le Louvre en possède un bas-relief aussi extraordinaire que ceux de Quintanilla : un panneau de pierre d'un mètre de largeur sur 40 centimètres de hauteur où a été sculptée une tête de femme, dans un style très ressemblant à celui du visage féminin de Quintanilla ; encadrée également dans un médaillon, elle n'est en revanche pas portée par deux anges mais par deux génies, nus comme il se doit, l'un masculin et l'autre féminin. La proéminence de leurs organes distinctifs et la décoration générale, dont le caractère païen est marqué d'une manière trop outrée pour qu'on puisse rattacher cette sculpture à l'esprit chrétien, rappellent fortement le baroque des divinités indiennes ; quoi qu'il en soit, cette figure est trop visiblement apparentée avec celle qui symbolise la lune à Quintanilla pour qu'on ne puisse se demander si elle ne relève pas aussi de la mythologie gnostique.

S'il est permis de douter de la « gnosticité » du bas-relief de Kœm de Baouit, celle des bas-reliefs de Quintanilla de las Viñas est indéniable ; seule la présence de la figure féminine surmontée du croissant lunaire pourrait tourner notre esprit vers le manichéisme, d'ailleurs apparenté avec la gnose. Les textes de Khénoboskion confirment l'interprétation du personnage masculin à la tête ceinte de rayons : ils sont unanimes à enseigner la transposition gnostique du Christ sauveur au symbole solaire ; le personnage féminin ne peut être manichéen si le personnage masculin correspondant est à coup sûr gnostique.

Résumant la pensée des textes de Khénoboskion, Doresse a écrit : « Le Sauveur-Jésus doit briser la fatalité en renversant la rotation des sphères pour contrarier leurs effets. » ; d'après la tradition gnostique selon laquelle le Christ était le démiurge, Eva Meyérovitch a écrit, dans *Les monuments gnostiques de Haute-Egypte* : « Le Christ est assimilé au soleil, comme le dieu des sept rayons de la gnose chaldéenne. » Dans les transpositions antérieures, l'Empereur, ou Mars, était représenté rayonnant ; le Christ-soleil de Quintanilla est auréolé de plusieurs rayons disposés comme dans les images romaines. Non seulement le symbole appartient bien au mouvement gnostique, mais pour le fixer dans la pierre, l'artiste a suivi la tradition locale, la tradition romaine et païenne ; le heurt des conceptions chrétiennes avec l'ancienne astrologie orientale a produit un effet aux antipodes de l'esprit chrétien.

Avec l'évolution, les dogmes et la mythologie gnostiques se sont peu à peu fondus dans les deux grands mouvements religieux : unitaire ou trinitaire, qui se sont disputés la suprématie dans la péninsule Ibérique. Néanmoins, la gnose conservait, au VII[e] siècle, une audience que personne n'a pu concevoir avant une époque toute récente ; la connaissance meilleure que nous avons acquise alors du mouvement gnostique, nous permet de trouver — chez les auteurs pré-musulmans ou catholiques, ou dans des monuments de la fin du haut Moyen Age — des témoignages restés inaperçus.

Les auteurs chrétiens cordouans du IX[e] siècle connaissaient bien la doctrine gnostique. Alvaro qualifie Félix de manichéen :

nous ne pouvons juger si cela était exact, ou bien une injure. Au plan artistique, des symboles gnostiques se retrouvent dans des miniatures ou églises postérieures ; les motifs végétaux ou animaliers de Quintanilla de las Viñas occupent une place importante dans les enluminures des *Commentaires sur l'Apocalypse* du Béat de Liébana, dans les manuscrits visigothiques de Saint-Isidore de Léon, dans l'ornementation de Saint-Pierre de la Nave (près de Zamora) et dans les chapiteaux romans du XI[e] siècle.

Les symboles du soleil et de la lune se sont maintenus chez les chrétiens durant tout le Moyen Age ; cependant, ceux-ci oublièrent que ces deux astres avaient autrefois figuré les principes masculin et féminin qui régissent le monde. Pour les écrivains, ils devinrent une image ; au IX[e] siècle, Paul de Cordoue en avait sans doute une souvenance vague, quand il glosait les mérites du diacre Innocent, « dont la doctrine fait luire et briller l'Eglise...comme le soleil et la lune ». Pour les artistes, les deux astres devinrent des motifs décoratifs, liés à une tradition dont on avait oublié les origines. Cependant, ils rehaussaient la solennité de la crucifixion : sur le plan astronomique, ce rapprochement était d'autant plus osé que les Anciens suivaient les mouvements du ciel avec beaucoup plus d'attention que nous (au niveau du *vulgum pecus* s'entend) ; aussi, nous sommes en droit de supposer qu'il s'agissait là d'une transposition ultime du mythe solaire, plus ou moins consciente certes, dans une intention anti-gnostique. Quoi qu'il en fût, le thème a été repris par les artistes jusqu'à la Renaissance et jusqu'aux Temps contemporains par les imagiers populaires espagnols.

Chez les unitaires, la juxtaposition des deux principes s'est probablement rompue sous l'influence de l'arianisme ; le principe féminin s'est évanoui, laissant tout le champ libre au principe masculin. Toutefois, l'influence de la gnose sur l'islam a été reconnue : plusieurs des symboles présents à Quintanilla de las Viñas — des animaux, l'arbre de vie, des fleurs, les grappes de raisins — sont passés dans l'art arabo-andalou ; ce qui est normal, puisque jusqu'à la contre-réforme maghrébine, celui-ci a poursuivi l'évolution de l'art ibéro-visigothique.

Cependant, c'est l'aspect intellectuel de cette dernière transposition du mythe solaire qui revêt la plus haute importance pour notre sujet. Devenu le principe générateur de vie, le soleil se dépouilla de toute mythologie païenne, aussi bien chez les unitaires que chez les trinitaires ; pour saint Jean comme pour les gnostiques, Dieu est la lumière. Cette idée s'est maintenue, plus ou moins inconsciemment, durant le Moyen Age chrétien ; certaines manifestations s'en sont conservées dans des traditions locales. Dans les cryptes bénédictines antérieures au xe siècle — au monastère de Leyre, par exemple — le Christ est symbolisé par une fenêtre située au fond de l'abside ; représentant sa silhouette, la tête inclinée, elle diffuse une lumière qui, rendue blafarde par le tamisage d'une plaque d'albâtre, illumine le maître-autel.

Chez les unitaires du VIIIe siècle, la conception du médiateur disparut. Pour rendre l'idée plus pure et plus concrète, le soleil lui-même fut réduit à une stylisation extrême : une étoile, qui deviendrait le signe de ralliement des anti-trinitaires. Le Soleil-Sauveur-lumière se trouvait désormais transfiguré dans le symbole de l'unicité : un dieu unique dans le rayonnement de sa toute-puissance.

XVII

Depuis la découverte des ouvrages de Khénoboskion, nous devons rejeter la conception selon laquelle la gnose fut une hérésie chrétienne : réduite parfois à un enseignement hermétique et ésotérique, bref théosophique, elle s'est plus généralement exprimée en un style piétiste et ascétique qui a largement débordé la doctrine, confuse et mélangée, pour envelopper la quasi-totalité des conceptions religieuses issues de l'Orient en une période apocalyptique, donc créatrice de concepts ultra-terrestres ; aussi a-t-il été aisé aux historiens d'en déceler l'influence sur le christianisme, puis sur l'islam. Cependant, sur cette toile de fond occultiste et poétique, bientôt étendue à tout le bassin méditerranéen mais manifestement irrationnelle, une réaction rationnelle devait survenir.

Malgré le renouveau néo-platonicien d'Alexandrie, les enseignements de la philosophie païenne n'étaient pas oubliés : comme submergés par cette marée montante, les clercs qui, surtout dans les régions riches, gardaient le souvenir du rationalisme gréco-latin ne pouvaient renoncer si aisément aux leçons des grands maîtres antiques, dont malgré tout, le prestige restait vivace ; certains esprits religieux tentèrent de concilier la raison avec les convictions nouvelles. Cet effort vers un équilibre se manifesta dès les premières hérésies ; la constitution du dogme chrétien fut en fait un tiraillement entre ces deux tendances.

Au IVe siècle, en réaction au siècle précédent, au cours duquel s'est constituée la doctrine trinitaire, deux hommes se distinguèrent en ce sens : Arius en Orient, Priscillien dans la péninsule Ibérique. Connaissant une diffusion très importante, leurs idées précipitèrent la division des monothéistes : leur

rationalisme favorisa les tenants de l'unicité de la nature divine contre l'irrationalité des partisans de la Trinité ; les enseignements d'Arius et Priscillien aboutiraient à l'islam. L'évolution fut beaucoup plus embrouillée en Orient, où l'arianisme se trouva concurrencé, puis flanqué par le nestorianisme et le monophysisme, qui poursuivirent une action parallèle ; l'agitation profonde suscitée par les trois doctrines principales relevant de l'antitrinitarisme, produisit une confusion énorme ; aussi la plupart des historiens n'ont-ils pas encore discerné, dans cet *imbroglio*, le fil conducteur du christianisme à l'islam.

Dans la péninsule Ibérique, à l'arianisme venu d'Orient fut juxtaposé le seul priscillianisme ; d'où une évolution plus claire. Toutefois, le mouvement fut plus lent ; en raison du décalage en longitude, le milieu social ibérique eut un siècle environ de retard sur celui de l'Orient. Néanmoins, l'islam eut le même mérite là et ici : « Il simplifia les choses et balaya les sectes. » (Etienne Runciman); le rationalisme réduisit l'irrationalité des doctrines antérieures à la plus simple expression, permettant l'épanouissement d'un monothéisme pur.

A l'exception de quelques écrits peu importants, les œuvres de Priscillien étaient perdues : en 1885, Georges Schepps découvrit, à la bibliothèque de l'université de Wurtzbourg, onze opuscules de cet auteur, dans un manuscrit anonyme du tournant des ve-vi^e siècles, d'écriture visigothe ibérique ; quatre ans plus tard, l'académie impériale de Vienne en entreprit la publication, sous la direction de cet érudit, dans le tome XVIII du *Corpus ecclesiasticorum latinorum* (ces textes ont été annexés par Bonilla y San Martin au tome II de son édition de l'*Historia de los heterodoxos españoles* de Ménendez y Pélayo — histoire des hétérodoxes espagnols). Après cette découverte, il fallut se rendre à l'évidence : Priscillien n'était pas un gnostique ; en revanche, il connaissait à fond les enseignements de la secte, parce qu'esprit curieux et éclectique, il s'intéressait à tout ce qui avait rapport à la religion.

Noyés dans la confusion qui a obscurci la compréhension de la gnose jusqu'à la découverte des ouvrages de Khénoboskion, et ignorant la doctrine de Priscillien avant la découverte de ses œuvres, les historiens ont suivi les auteurs anciens, qui l'ont accusé d'avoir été gnostique ; la révélation de Wurtzbourg suscita une discussion qui montra le peu de sens critique dont faisaient preuve certains érudits, et la partialité des autres. Selon les ecclésiastiques, il suffisait que les auteurs et autorités religieuses de l'époque l'eussent tenu pour tel (les orthodoxes, bien entendu, puisque les témoignages hétérodoxes nous sont perdus) : les anathèmes qu'il a portés maintes fois dans ses écrits contre les conceptions gnostiques, ne portent pas à conséquence ; elles sont le fruit de la duplicité.

Il y a bien des menteurs, même parmi les intellectuels et les gens d'Eglise ; néanmoins, nous ne pouvons admettre cet argument en tant que principe de méthodologie historique : il deviendrait commode de rejeter tout témoignage contraire à ses préjugés. Pour ne pas prendre en considération les écrits de Priscillien, il faut d'abord démontrer qu'il n'était pas sincère ; à une telle distance dans le temps, cela est impossible avec la documentation infime que nous avons. Pour confirmer la duplicité de l'hérésiarque, certains ont argué du serment que devaient faire les gnostiques de ne rien révéler des secrets de la secte : étant gnostique, Priscillien ne pouvait que mentir sur ce sujet ; les écrits de Priscillien, puis les ouvrages de Khénoboskion nous ont au contraire montré que les secrets de la gnose étaient divulgués largement.

Pour trancher objectivement le différend, s'il existait vraiment, les historiens devaient comparer les affirmations des orthodoxes de l'époque avec celles de gnostiques avérés ; ceux-ci tenaient-ils Priscillien pour un des leurs ? Aucun texte ne nous étant parvenu de ces derniers, mieux vaut s'abstenir de céder à cette manie de vouloir catégorier tout individu, afin qu'il ne soit pas cette exception qui donne mauvaise conscience à ceux qui manquent d'individualité ; toute dénomination qui se veut précise est le plus souvent aventurée. Pour situer la pensée de Priscillien, il est inutile de chercher des explications invraisemblables : il suffit de le lire avec un minimum de connaissances et un maximum d'impartialité.

L'intelligence de Priscillien était synthétique : il a compris parfaitement l'évolution des idées, qui dans la majeure partie

du monde méditerranéen, allaient vers le rationnel syncrétisme arien ; il était un précurseur et, comme tant d'autres, a payé de sa vie que la supériorité de son intelligence lui fit percevoir des faits insoupçonnés de ses contemporains obtus. Il s'est efforcé de promouvoir un syncrétisme axé sur la personne du Christ mais sans aucun caractère dogmatique, permettant à l'esprit critique de s'exercer sans contrainte ; si ses efforts avaient abouti, le syncrétisme arien aurait évolué plus rapidement, rendant peut-être l'islam inutile. Dans cet esprit, il a recherché — dans les sectes les plus diverses, gnostiques ou hérétiques — des conceptions qui, même opposées, pourraient se fondre en un tout : outre la générale toile de fond gnostique, il a accepté des règles piétistes ou ascétiques, éminemment gnostiques ; c'est là ce que les auteurs anciens se sont contentés de relever de lui, puisqu'ils voulaient justifier sa condamnation.

S'agissant de l'évolution des idées dans la péninsule Ibérique, deux points de la doctrine priscillienne nous intéressent particulièrement : sa conception mitigée de la Trinité ; son rationalisme, conception nouvelle dans la chrétienté qui le place aux antipodes du dogmatisme, partant du dogmatisme gnostique. Divers auteurs ibériques du haut Moyen Age ont cité des textes du Nouveau Testament qui ne coïncident pas avec la lecture des plus anciens manuscrits grecs qui nous sont parvenus : dans son *Liber apologeticus*, Priscillien a inséré une phrase devenue célèbre et relative à la Trinité ; au VIIIe siècle, cette phrase a été interpolée dans un verset de la première épître de saint Jean. Pour montrer qu'il y avait, dans les livres canoniques, un témoignage relatif à la Trinité, on a glissé, dans le texte de saint Jean, une phrase démonstrative à souhait ; les textes découverts à Wurtzbourg nous ont appris que Priscillien avait, après une profession de foi sur la divinité de Jésus, cité le verset de saint Jean avec la phrase interpolée par la suite dans le texte canonique.

Cependant, les deux phrases ne coïncident pas : nous lisons dans la Vulgate (il faut citer ici d'abord en latin, pour rendre la différence plus sensible, même à ceux qui n'ont pas étudié cette langue) « *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in*

[coelo : Pater, Verbum et Spiritus sanctus ; et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in] terra : spiritus et aquae et sanguis ; et hi tres unum sunt » (car il y en a trois qui témoignent [dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit saint, et ces trois sont un ; et il y en a trois qui témoignent] sur terre : l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois sont un — la partie interpolée est entre crochets) ; nous lisons chez Priscillien : « *Sicut Johannes ait : tria sunt quae testimonium dicunt in terra : aqua, caro et sanguis ; et hae tria in unum sunt. Et tria sunt quae testimonium dicunt in coelo : Pater, Verbum et Spiritus ; et hae tria unum sunt in Christo Jesu* » (saint Jean parla ainsi : il y a trois choses qui rendent témoignage sur terre : l'eau, la chair et le sang, et ces trois choses sont en accord ; et il y a trois êtres qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit, et ces trois êtres en constituent un seul en Jésus Christ).

Rappelons qu'il y avait à l'époque un principe de droit judaïque selon lequel aucun litige ne pouvait être reconnu sans le témoignage concordant de trois personnes ; saint Jean a donc produit trois témoins attestant unanimement que Jésus était le Messie. Le texte de Priscillien étant antérieur à la traduction de saint Jérôme, nous pouvons supposer que la citation correcte ou son interprétation incorrecte d'un texte de saint Jean perdu depuis s'est trouvée servir de modèle à l'auteur de l'interpolation ; toutefois, la phrase de Priscillien étant hérétique, l'interpolateur orthodoxe en a modifié totalement la fin, de saveur sabellienne (Sabellius fut, au IIIe siècle, un des partisans du monarchianisme, qui niait la distinction de trois personnes dans la divinité, une et indivisible). Ou bien les gnostiques et autres hérétiques ont truffé volontairement les textes sacrés d'interpolations, comme le feraient par la suite les catholiques ; ou bien il y a eu dans la péninsule Ibérique, dont les relations avec l'Orient restaient plus suivies que celles du reste de l'Occident, des versions des textes néotestamentaires sensiblement différentes de celles qui sont devenues canoniques. Quoi qu'il en fût, cet exemple donne à penser que Priscillien n'était effectivement pas disposé à accepter une conception orthodoxe de la Trinité; le Christ et celle-ci n'étaient pour lui que des symboles.

En fait, Priscillien n'a pas établi une doctrine précise : Garcia Villada lui-même a reconnu que « sauf l'erreur d'avoir accepté des livres apocryphes et cru au don de prophétie chez les modernes, il n'y a rien dans sa doctrine que ne puisse approuver le catholique le plus scrupuleux » ; il ne fait pas, dans l'histoire, figure d'hérésiarque véritable, et aussi bien à son époque qu'aux Temps contemporains, il s'est trouvé beaucoup de gens, voire des spécialistes, pour soutenir son orthodoxie. Néanmoins, son indépendance d'esprit a suscité la haine des dogmatiques ; cette liberté lui permettait d'interpréter les conceptions orthodoxes avec la même désinvolture que les gnostiques.

A la phrase de lui citée à propos des deux principes composant l'essence de la divinité selon la gnose, Priscillien a dans son *Apologétique*, ajouté de son propre cru : « Mais pour nous, c'est l'esprit de Dieu qui se trouve dans les principes masculin et féminin, puisqu'il est écrit : « Dieu fit l'homme à son » image et ressemblance : masculin et féminin. » ; se sentant trop compromis dans ces discussions, a-t-il voulu éluder le fond du problème par une pirouette ? Pour réaliser celle-ci, il lui fallait un esprit n'abdiquant pas l'usage de la raison ; fruit d'une grande plasticité de l'intelligence, limitée néanmoins par les circonstances de chaque époque, cette indépendance a traversé toute la littérature espagnole, jusqu'à Unamuno, en passant par les philosophes et les théologiens de la néo-scolastique des XVI[e] et XVII[e] siècles. Par là, Priscillien s'est élevé bien haut au-dessus des théologiens occidentaux qui lui étaient contemporains ; son génie le plaçait donc aux antipodes de la gnose, qui anti-rationnelle par excellence, acceptait sans discuter les révélations les plus fantastiques de ses élus.

Les autorités religieuses orthodoxes ont tenu Priscillien pour un gnostique parce que son indépendance d'esprit lui faisait enseigner que la littérature chrétienne ne devait pas se circonscrire à l'usage de certains textes seulement des Ancien et Nouveau Testaments : d'autres auteurs, tant modernes qu'anciens, avaient autant droit à ce que leurs textes figurent dans les collections canoniques ; parmi ceux-ci,

les livres apocryphes, chers aux gnostiques. S'il était nécessaire d'accepter la tradition, il fallait l'accepter en bloc et non y faire un choix ; on a fait référence, dans les livres canoniques, à des matières sur lesquelles la Bible ne dit rien : les textes qui en traitent devaient être vénérés autant, surtout ceux auxquels la Bible elle-même fait des allusions claires.

Pour l'historien, dont le jugement doit s'élever au-dessus des passions et des préjugés, l'indépendance d'esprit de Priscillien est digne d'éloge ; pour le chrétien dogmatique, notamment le catholique, elle était coupable d'hérésie, puisqu'elle s'opposait au dogme précisant les livres dont l'autorité est sacrée, ayant été inspirés à leur rédacteur par l'Esprit saint. A l'époque, la prise de position de Priscillien était grave : ses objections venaient troubler la gestation du dogme, sur le point de cristalliser. Il faut se rappeler qu'aux III[e] et IV[e] siècles eut lieu une compétition étrange d'ouvrages se voulant tous sacrés ; la survivance de certains et l'oubli des autres, décidèrent de l'avenir du christianisme, qui devint fonction du plus ou moins de formalisme des textes reconnus. Après l'exécution de Priscillien, saint Jérôme entreprit de traduire les deux Testaments en latin ; dénommée « Vulgate », sa version est devenue, après le concile de Trente, la rédaction faisant autorité au sein de l'Eglise catholique.

Le plaidoyer de Priscillien en faveur d'ouvrages rejetés ou sujets à suspicion souleva des discussions, suscitant des problèmes malencontreux ; certaines personnalités se courroucèrent. Il se rendit en Italie pour présenter sa défense contre l'accusation de gnosticisme : saint Ambroise, à Milan, et le pape Damase, à Rome, refusèrent de le recevoir ; sous la pression des dogmatiques, l'empereur Maximien le fit décapiter, sous prétexte qu'il était magicien — accusation étrange, contre un évêque. Sulpice Sévère a expliqué que les partisans de Priscillien étaient des gens riches : l'Empereur était impécunieux ; il trouva commode de satisfaire l'opinion orthodoxe tout en héritant, selon la Loi, des biens des factieux.

Les dogmatiques ne pouvaient poursuivre Priscillien pour sa doctrine : la pensée de cet esprit indépendant ne pouvait être saisie dans des textes précis, comme cela venait d'être le cas avec Arius, dont les propositions sur la Trinité avaient

été condamnées à Nicée ; les écrits de Priscillien ne prêtaient pas à pareille prise. L'accusation d'exégèse n'aurait pas eu de sens à l'époque ; on préféra celle de magie. Cela indigna les orthodoxes qui n'avaient pas prostitué leur intégrité intellectuelle, tels saint Martin de Tours ; au demeurant, celui-ci avait aussi compris que l'ingérence des Pouvoirs publics dans les discussions théologiques serait, à la longue, une mauvaise affaire pour le christianisme.

Priscillien était issu d'une famille importante ; elle était vraisemblablement païenne : il a été baptisé tardivement. Il était remarquablement doué ; tous les auteurs anciens l'ont reconnu. Le fait caractéristique de son existence est qu'il fut un laïc ; c'est seulement à la fin de sa vie que les gens d'Avila le proclamèrent évêque. Il fut décapité en 385 : c'était la première fois qu'un tribunal temporel condamnait à mort un chrétien pour avoir exprimé librement sa pensée ; ce ne serait pas la dernière. La nouvelle de son exécution se répandit très rapidement dans la péninsule Ibérique : ses disciples allèrent chercher son corps à Aix la Chapelle, pour l'inhumer dans la Galice, où Priscillien était né ; il est vraisemblable que — comme l'a suggéré Unamuno — c'est l'hérésiarque qui est enterré à Compostelle, et honoré par toute la gent catholique. Les événements terribles vécus par cette région à la fin du haut Moyen Age, et l'évolution des idées, firent oublier le culte de Priscillien ; lors de la croisade bénédictine, le souvenir vague d'un personnage fameux dont le corps avait été rapporté d'une terre lointaine, fut transposé à la personne de l'apôtre saint Jacques.

L'esprit survit à la matière : après la mort de Priscillien, ses idées connurent une diffusion soudaine dans la péninsule Ibérique ; ses adeptes constituèrent une secte puissante. Ils promurent une littérature, composèrent des hymnes, rédigèrent des traductions de l'Ancien Testament ; aucun de ces textes ne nous est évidemment parvenu. Même, le rayonnement du priscillianisme fut tel que plusieurs écrits du maître occupèrent une place importante parmi les ouvrages orthodoxes : Il nous reste huit bibles des IXᵉ et Xᵉ siècles avec ses commentaires



Saint-Michel de Escalada : (province de Léon).
Hirmer Fotoarchiv, Munich.

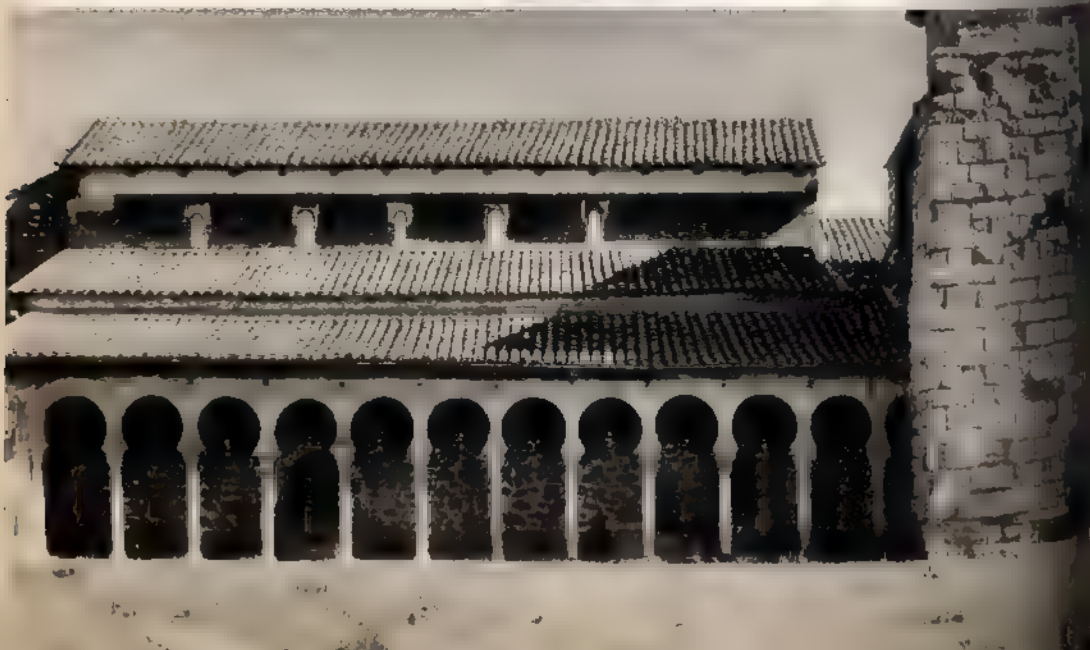


Saint-Michel de Escalada : chapiteau. Hirmer, Fotoarchiv, Munich.



Saint-Michel de Escalada : ambon. Hirmer Fotoarchiv, Munich.

Saint-Michel de Escalada : le narthex. Cliché M. Otthoffer.



sur les épîtres de saint Paul ; il semble qu'ils aient été corrigés, mais le fait reste extraordinaire.

Les auteurs qui ont étudié les écrits de Priscillien, ont été frappés par l'esprit critique avec lequel il a affronté les textes bibliques ; au sens que le mot possède aujourd'hui, c'est le premier exégète de l'histoire. On l'a même rangé parmi les précurseurs de la Réforme ; toutefois, son esprit critique surpassait celui des réformistes classiques. Non seulement il admettait l'autorité des livres apocryphes, mais le christianisme était pour lui un symbole pur ; sa pensée se résume en ces mots, extraits du *Liber de fide et de apocryphis* (livre de la foi et des écrits apocryphes) : « Le symbole est l'œuvre de Dieu. »

Priscillien a fait là preuve d'un esprit étonnament moderne. De nos jours, l'idée s'exprimerait ainsi : le mythe est plus important en soi que les faits — d'autant que nous les ignorons généralement ; c'est par l'action du mythe que chacun entend la voix de Dieu en son âme et y puise la foi. Les sectes utilisaient le symbole depuis déjà longtemps : chez les gnostiques, il fut d'usage courant ; extravagants, certes, leurs textes n'avaient pour but que de suggérer un état d'esprit, la lettre en étant négligeable. Dans son for intérieur, Priscillien concevait probablement la personne du Christ comme un symbole ; ainsi, lors de son abjuration devant le premier concile de Tolède, Sinfosius, évêque priscillianien de Galice, déclara qu'il rejetait la doctrine de Priscillien lorsque celui-ci affirmait que le Fils n'avait jamais pu naître physiquement. Quoi qu'il en fût, nous pouvons estimer que l'opinion ibérique était, à la fin du IVe siècle, étonnament évoluée ; à cette époque, il n'y avait rien de comparable dans le reste de l'Occident. Aussi le priscillianisme prit-il, après l'exécution du maître, un essor considérable : les faits attestent la permanence de son influence jusqu'à la fin du VIe siècle ; l'action de sa pensée a a été déterminante dans l'évolution vers le syncrétisme musulman.

La « peste priscillianienne » provoqua la réunion du premier concile de Tolède. Le seul préambule des actes indique que la péninsule Ibérique était alors, sur le plan religieux, dans une situation unique en Occident : les chrétiens y étaient divi-

sés ; cela durerait plusieurs siècles. Dix-neuf évêques seulement firent acte de foi trinitaire, condamnant ceux qui s'opposaient à cette conception de la divinité ; des dix évêques priscillianiens, certains abjurèrent, sous la pression de la majorité. Cependant, nous pouvons constater à quel point l'opinion chrétienne était divisée dans la péninsule, où de plus, elle ne constituait pas la majorité de la population : c'est la détention du pouvoir qui assurait son importance ; or, quelques années plus tard, Euric faisait de l'arianisme la religion officielle de l'Etat visigoth, qui recouvrait la majeure partie de la péninsule.

Sous le couvert de l'hérésie priscillianienne, ou à son insu, une partie de l'opinion ibérique était, avant l'institution de l'arianisme, contraire à l'orthodoxie chrétienne ; soit par hérésie, soit par paganisme, soit par indifférence. Nous devons interpréter les actes du premier concile de Tolède comme une déclaration de guerre des trinitaires contre des adversaires déjà redoutables : une rivalité implacable allait opposer les deux conceptions du monothéisme ; elle se prolongerait durant tout le Moyen Age. Les événements du début du VIIIe siècle ne seraient qu'un épisode d'une compétition millénaire.

⁂

Comme les autres mouvements idéologiques, l'arianisme s'est propagé dans la péninsule Ibérique de manière anonyme. L'hérésie s'y est acquis des adeptes nombreux dès le IVe siècle ; à tort ou à raison, on a présumé que certaines personnalités ecclésiastiques comme Potamius, évêque de Lisbonne, ou Florencius, évêque de Mérida, ont appartenu à la secte. Ose lui-même — qui, d'origine ibérique, et ayant dirigé les travaux du concile de Nicée comme légat du Pape et rédigé le Credo, était une des autorités religieuses généralement reconnues de l'époque — est soupçonné d'avoir, à la fin de sa vie, cédé au charme des idées nouvelles ; quoi qu'il en fût, toute affirmation serait téméraire, eu égard à la minceur de la documentation dont nous disposons, et qui a peut-être même été truquée. Il nous est impossible de suivre avec objectivité la carrière d'une personnalité exceptionnelle telle qu'Ose ; il faut s'en

tenir aux idées générales, éviter de s'aventurer dans les subtilités.

Effrayés du danger que courait le christianisme, menacé de scission, ces hommes intelligents ont sans doute cherché à concilier les deux partis : l'effort de ces personnalités du IVe siècle, que certains ont qualifiées de « demi-ariens », a été repris par d'autres hommes, au cours des siècles qui précédèrent le VIIIe ; ainsi qu'il arrive trop souvent à un parti modéré, ils ont été broyés entre les deux extrémismes. Toutefois l'initiative d'Euric fit perdre à l'orthodoxie les avantages dont ses partisans ibériques avaient joui depuis Constantin.

Au début du Ve siècle, la péninsule Ibérique était, comme les provinces asiatiques de Byzance, en pleine effervescence religieuse : sur un fond de paganisme, où les souvenirs des rites ancestraux se mêlaient aux images du panthéon romain, étaient venus se plaquer divers apports orientaux ; les différentes conceptions se combattaient entre elles pour attirer la clientèle. Dans ce magma créateur commencèrent à se définir les deux idées-forces qui allaient dominer l'avenir, quand les événements politiques accentueraient la séparation entre les deux tendances monothéistes. La dissolution de l'Empire romain entraîna l'indépendance de régions vastes et la prise du pouvoir local par des chefs germains, alors seuls en possession d'une force coercitive ; or, ces militaires étaient ariens ou se convertirent à l'arianisme après leur arrivée dans la péninsule.

La compétition entre tenants de l'unicité et partisans de la Trinité prit une allure essentiellement politique ; les passions s'envenimèrent. Les textes témoignent de la tournure des choses : ils devinrent si tendancieux, avec une telle ingénuité, que nous ne pouvons les prendre au sérieux ; souvent, leurs auteurs se prirent d'une rage puérile, produisant des textes d'une lecture plaisante. Relatant l'entrevue entre l'évêque Sunna, envoyé de Léovigild, et l'évêque orthodoxe Mausone de Mérida, Paulus Eméritense, témoin oculaire, a décrit le prélat arien par une diatribe qui commence en ces termes : « Homme funeste, d'expression lugubre, dont le front était sinistre, le regard féroce, l'aspect repoussant, le geste horrible, l'esprit

pervers, les mœurs dépravés, la parole mensongère, les mots obscènes... »

Cette effervescence religieuse a suscité une littérature importante : nous n'en connaissons qu'un petit nombre d'ouvrages, tous orthodoxes ; aucun écrit unitaire ne nous est parvenu. La conversion de Récarède à l'orthodoxie a entraîné la perte de nombreux livres ariens, notamment la bible de Vulfila ; la chronique de Frégédaire a rapporté comment le Roi réunit dans une maison de Tolède tous les textes ariens qu'il put trouver et y mit le feu. Les autres ont été soit détruits durant la guerre civile soit perdus en raison de l'incurie générale : nous savons que d'importants ouvrages chrétiens sont disparus ; nous en connaissons les titres et les références. Malgré la victoire des unitaires, des écrits dont l'inspiration était portée vers le syncrétisme arien ont été perdus après le VIIIe siècle : avec l'évolution des idées, ils avaient perdu tout intérêt ; les générations nouvelles écrivant en arabe, ils étaient en outre devenus inintelligibles et, confondus avec les écrits trinitaires, ils furent l'objet du même mépris.

De cette époque, seuls nous sont parvenus quelques manuscrits orthodoxes, conservés par les minorités chrétiennes, telle celle de Cordoue : en raison de leur situation minoritaire, elles ont collectionné des écrits renforçant leur intransigeance ; elles ont méprisé les textes moins défavorables aux idées unitaires, lesquels auraient pour nous un plus grand intérêt historique. Il était impossible aux historiens de reconstituer l'évolution des idées à partir de ces textes : hantés par des mythes divers, chrétiens ou musulmans, ils ne pouvaient percevoir, dans des bribes de phrases, les signes d'un large mouvement d'opinion qui, passé inaperçu, s'est en fait épanoui en une explosion soudaine ; aussi ont-ils attribué à cette dernière des causes lointaines et fabuleuses. Trop souvent de bas étage, un parti-pris confessionnel brouillait encore les esprits, accentuant les préjugés suscités par l'écran historique ; dans son âge mûr, Ménendez y Pélayo a lui-même qualifié de « presque enfantine » son *Histoire des hétérodoxes espagnols*, écrite dans sa jeunesse. Jusqu'à ce que des études plus poussées aient été entreprises, nous devons nous contenter d'un schéma,

établi sur quelques données précises et sûres ; celles-ci pointent vers un vaste syncrétisme cristallisant au VIIIe siècle.

Son pouvoir assuré, Euric prit la décision de rompre avec Byzance. L'arianisme devint la religion officielle de la partie de la péninsule Ibérique et de la France méridionale qu'il dominait ; il s'y propagea avec d'autant plus de facilité qu'il y avait dans cette contrée un état d'opinion qui lui était favorable. Le priscillianisme avait préparé le terrain aux conceptions unitaires ; il n'y avait pas été seul, puisque s'étaient aussi établies là plusieurs sectes qui, similaires à celles qui pullulaient en Orient, étaient opposées soit à la divinité du Christ soit au mystère de la Sainte Trinité. Favorisé par le prestige du Trône et la coercition du pouvoir, l'arianisme s'imposa durant un siècle et demi ; certains rois visigoths, tels Léovigild, persécutèrent même les orthodoxes.

Vers la fin du VIe siècle, une réaction orthodoxe se dessina. Un groupe de personnalités éminentes se détacha ; Isidore de Séville donna le ton et le prestige. L'éclat de son œuvre littéraire et scientifique influencerait fortement le Moyen Age occidental ; nous conservons quelque deux mille manuscrits de ses *Etymologies* copiés à cette époque. Sur le plan religieux, ce renouveau coïncida dans le temps avec une floraison du christianisme chez les Byzantins : le moment culminant de cette réaction fut la conversion de Récarède, fils de Léovigild, à l'orthodoxie ; elle est à rapprocher avec l'apogée de l'empire d'Orient sous Justinien.

Au VIIe siècle, la réaction orthodoxe s'étiola : une opposition se constitua contre le régime théocratique que les monarques germains et les prélats s'efforçaient d'instaurer ; une confusion énorme en fut la conséquence. Les derniers souverains visigoths n'étaient plus des chrétiens : leurs actes, leurs mœurs et le peu que nous savons de leurs convictions annonçaient les émirs musulmans qui leur succèderaient. Au cours des années précédant la révolution qui allait secouer la péninsule Ibérique au VIIIe siècle, le syncrétisme arien se précisa de manière nette.

Ne possédant aucun des ouvrages d'Arius, nous connaissons mal l'arianisme : les historiens n'ont pu en déterminer

l'essence qu'à partir des exposés faits par ceux qui l'ont combattu ; la rectification fondamentale qu'on a dû faire sur la personne et les idées de Priscillien a montré les dangers de cette méthode. Nous pouvons seulement affirmer que les ariens niaient la divinité du Christ : cependant, il est raisonnable d'estimer que l'arianisme a connu, du IVe au VIIIe siècles, une évolution qui, au Proche Orient et dans la péninsule Ibérique, l'a fait s'élargir en un syncrétisme anti-trinitaire ; peut-être n'aurons-nous jamais une connaissance précise de ce mouvement d'idées imposant, mais nous pouvons aujourd'hui en fixer certains points.

Au VIe siècle eut lieu une discussion subtile de mots : ils n'étaient plus grecs comme ceux à propos desquels les demi-ariens du IVe siècle, qui cherchaient une formule conciliatoire (ainsi l'*omoïoousia*, d'après laquelle la nature du Christ aurait été semblable à celle du Père, et non identique comme dans l'*omoousia*), s'étaient affrontés avec les plus intransigeants des orthodoxes ; maintenant, les mots étaient latins. Trinitaires et unitaires discutèrent sur le texte selon lequel l'Eglise chante la gloire de la Trinité : *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.* Jean de Biclara a rapporté qu'à la fin du VIe siècle, les priscillianistes éliminaient le second *et* : ils insinuaient que Jésus et l'Esprit saint ne faisaient qu'une même personne, un *logos* de saveur gnostique, comme un démiurge aux ordres du Père. Les ariens utilisaient une formule où les deux *et* étaient supprimés ; en 580, Léovigild réunit un concile d'évêques ariens à Tolède. La réunion adopta une formule susceptible d'attirer mieux les chrétiens de l'autre parti : *Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto ;* cette concession ne produisit aucun effet. La discussion se poursuivit au siècle suivant ; les unitaires purs durcirent leur position envers les modérés et les demi-ariens.

Nous avons, des débuts du VIIIe siècle, des piécettes d'or qui relèvent du type du *solidus* de facture byzantine mais présentent des inscriptions latines ; on en conserve notamment au musée archéologique de Madrid et à la bibliothèque nationale de Paris. L'indiction confirme leur appartenance au début du VIIIe siècle : les monnaies plus tardives étaient

bilingues (latin et arabe), et celles du IXe siècle intégralement arabes.

Le fait de battre monnaie est une des prérogatives de l'autorité souveraine ; entre autres, l'argent est le nerf de la guerre. Il est troublant de constater que les Arabes, dont on a dit qu'ils furent maîtres de Damas à partir de 639, attendirent cinquante-quatre ans pour frapper des pièces qui affirmassent leur autorité : les plus anciennes que nous connaissons ont été émises par Abd al-Malik ibn Marouane ; celui-ci ayant adopté le modèle byzantin, le *solidus* devint le dinar, avec ses deux fractions mais une légère différence de poids. Vingt ans plus tard, une armée arabe aurait conquis la péninsule Ibérique : les monnaies ibériques de cette même époque, ce qu'atteste la date qu'elles portent, ressemblent non aux dinars arabes mais aux pièces visigothes ; de fait, elles ne sont pas musulmanes.

Une des faces présente l'inscription *Solidus feritus in Spania* (sou frappé en Espagne) ; l'autre, qui selon Lévi-Provençal, porterait « la formule islamique de l'unicité, » présente un symbole, conformément à la tradition visigothe : une étoile à huit pointes. La lecture des abréviations qui composent la formule unitaire est à peu près unanime : *In nomine Domini, non deus nisi deus solus et sapiens, non Deo similis alius* (au nom de Seigneur, il n'y a de dieu qu'un dieu unique et sage ; il n'y en a aucun autre semblable à Dieu) ; la suggestion même d'une personne quelconque de la Trinité a disparu. Malgré les apparences, il ne s'agit pourtant pas d'un texte musulman : cette formule condense le syncrétisme arien.

Comme dans d'autres questions, le mythe de la conquête a faussé le jugement : l'inscription est bien anti-trinitaire; néanmoins, dans la suite des formules qui servirent de texte de ralliement aux sectes diverses aux différentes époques du haut Moyen Age, il faut placer celle-ci au terme de l'évolution des conceptions unitaires, dans le temps immédiatement antérieur à l'islam. Son seul style dénonce cette antériorité ; elle est trop complexe, par rapport à la formule lapidaire de l'islam : *La l-lah illa l-Lah* (pas de dieu sinon Dieu). Il n'est pas nécessaire de préciser au croyant que Dieu est seul à savoir, et qu'il n'existe pas de dieu qui lui soit semblable : avec l'évolu-

tion, l'accessoire a disparu de la formule ; avec l'islam, le monothéisme unitaire en est arrivé à son expression la plus simple.

En outre, l'islam est une religion révélée ; Dieu en a illuminé un prophète qui devait prêcher la bonne nouvelle. Aussi la formule qui synthétise ses principes — la *chaada* (profession de foi) — évoque-t-elle celui qui l'a prêchée : *La l-lah illa l-Lah wa Mouhammad roussoulou l-Lah* (pas de dieu sinon Dieu, et Mahomet est l'envoyé de Dieu) ; nous ne pouvons concevoir l'islam sans le Prophète. Or, l'inscription des monnaies ibériques des débuts du VIIIe siècle ne fait aucune allusion à Mahomet ; elles sont bien pré-musulmanes.

Ce texte possède une saveur biblique. Nous pouvons le rapprocher du verset d'Isaïe : « Ne suis-je pas Yahveh ? Il n'y a pas d'autre dieu hors de moi ; il n'y a pas de dieu juste et sauveur excepté moi...Parce que je suis Dieu, et qu'il n'y en a pas d'autre. » (XLV, 21-22) ; nous savons, par le commentaire qu'en a fait Sanson en 864, que les ariens se réclamaient de ce passage de l'Ancien Testament pour prêcher le monothéisme unitaire. Cependant, le trait le plus caractéristique de l'inscription des monnaies est son agressivité. Dans sa simplicité, la formule musulmane est empreinte d'une grande sagesse ; tous les croyants peuvent l'accepter. Sereine, elle respire la paix : elle est post-révolutionnaire ; elle est apparue après que l'ennemi eut été convaincu ou vaincu.

En revanche, la formule arienne implique une atmosphère de lutte religieuse : il ne peut exister d'autre dieu semblable à Dieu ; lesquels, sinon les personnes de la Trinité ? Pour les ariens — *a fortiori* pour les musulmans — les chrétiens orthodoxes étaient des « trithéistes » ; Isidore de Séville a écrit : « [Ils] affirmaient que de même qu'il existe trois personnes dans la Sainte Trinité, de même il existe trois dieux. » Nous ne pouvons douter de l'influence de l'arianisme sur l'islam ; elle a d'ailleurs été reconnue par les auteurs anciens : Jean Damascène († 749) a accusé Mahomet d' « avoir eu des colloques avec un certain moine arien » et, au reste, classé la « superstition des Ismaélites » parmi les hérésies chrétiennes.

Une monnaie représente la souveraineté d'un pouvoir établi : le symbole principal d'une pièce est donc essentiel ; à une époque où les masses étaient analphabètes, et où l'image devait suppléer l'écriture, les symboles gravés sur les pièces de monnaie enseignaient aux populations l'idée maîtresse de leurs gouvernants. Que signifiait l'étoile à huit pointes des monnaies ibériques des débuts du VIIIe siècle ? En fait, s'il s'agissait d'une étoile, nos recherches ne nous donneraient aucune signification ; en revanche, tout devient clair si les pointes de l'étoile sont assimilées aux rayons du soleil. Si nous suivons l'évolution du mythe solaire, nous constatons que sa représentation n'a cessé de se simplifier, jusqu'à ce que nous concevons aujourd'hui comme celle d'une étoile, et qui est en réalité un soleil rayonnant.

Résumons l'évolution du symbolisme solaire dans un tableau :

Etoile solaire/Taureau = puissance génératrice

Empereur auréolé de rayons solaires = culte du chef de l'Etat

Christ auréolé de rayons solaires = le démiurge gnostique

Pour les chrétiens, le soleil devient le symbole de la lumière

Pour les pré-musulmans, le soleil devient le symbole de l'unicité de la nature divine

L'apparition du symbole de l'unicité sur les instruments de change confirme que les partisans du syncrétisme arien détenaient le pouvoir ; pour eux, le soleil n'était plus le Christ, ni même un verbe ou un démiurge, mais l'image simple d'une divinité unipersonnelle et métaphysique. Le créateur n'était plus assimilé à un homme mais à un concept abstrait ; le

soleil représentait désormais Dieu lui-même, l'Unique. Chez les chrétiens orthodoxes, le symbolisme solaire prit une allure presque ésotérique ; quelques monuments en témoignent, notamment Saint-Pierre de la Nave. Les orthodoxes durent trouver un nouveau signe de ralliement, moins subtil : certains historiens ont cru voir là l'origine de l'apparition de l'*alpha* et l'*oméga*, représentés à profusion sur les monuments de l'époque ; parfois, une seule lettre a suffi. Néanmoins, il faut noter que les gnostiques ont aussi utilisé l'*oméga* comme symbole ; de même que l'agneau, que les chrétiens ont vraisemblablement reçu d'eux, comme bien d'autres choses.

Dans la compétition religieuse qui allait, au VIIIᵉ siècle, se transformer en guerre civile, ravageant la péninsule Ibérique et le sud de la France durant de longues années, l'*alpha* et l'*oméga*, d'une part, l'étoile à huit pointes, de l'autre, représentaient les deux partis en présence ; les hérétiques submergèrent la minorité orthodoxe. Toutefois, longue et tenace, cette lutte qui, en raison d'un même processus, avait déjà eu lieu dans les provinces asiatiques de Byzance, révulsa l'Europe occidentale ; dans l'effervescence du combat, certains ne purent résister à la tentation de prendre pour armes le mensonge et la falsification. C'est vraisemblablement à cette époque que la phrase sur la Trinité fut interpolée dans un verset de saint Jean qui semblait fait pour la recevoir : l'auteur de la supercherie cherchait à en imposer aux esprits indécis par une consécration évangélique du mystère ; cet incident témoigne non seulement de la mauvaise foi des orthodoxes dogmatiques mais aussi de l'âpreté de la lutte, ainsi que de l'enjeu qui était en cause.

XVIII

La péninsule Ibérique est une des régions les plus montagneuses d'Europe ; les deux-tiers de sa superficie sont à une altitude de plus de 500 mètres ; le quart dépasse 1 000 mètres d'altitude. L'orographie divise cette contrée en régions naturelles qui, au cours de l'histoire, ont acquis une personnalité précise et caractéristique ; les systèmes montagneux sont responsables de la formation de compartiments cloisonnés, presque étanches à l'époque où les communications étaient encore difficiles et lentes. En outre, l'orientation de ces systèmes a joué un rôle décisif sur la répartition de la pluviosité ; d'où la variété du faciès de la péninsule. Si elle est importante et placée sur le passage des cyclones, une chaîne de montagnes en limite le développement : elle brise leur élan ; les nuages se fixent dans les vallées et sur les hauteurs exposées à leur action, à moins que l'orientation de la chaîne ne les fasse glisser tout au long. Cette loi conditionne le paysage des deux versants : le versant exposé est très humide et jouit d'un faciès verdoyant, alors que le versant opposé est soumis à la sécheresse ; parfois, ce dernier reçoit en partie le vent originaire des dépressions mais n'en reçoit pratiquement aucune pluie.

Lorsqu'un cyclone envahit l'Eurasie en provenance de l'Atlantique, deux cas peuvent survenir : si son centre se situe à une latitude supérieure à celle du cap Finisterre (en Galice), sa branche méridionale glisse le long du versant septentrional des monts Cantabriques et des Pyrénées ; pour que la péninsule Ibérique soit arrosée, la dépression doit y pénétrer selon un axe sud-ouest/nord-est. De nos jours, le second cas est exceptionnel ; il ne se produit plus que quelques fois durant l'hiver. Cela explique le contraste qui étonne le voyageur

franchissant les Pyrénées : alors que le versant français est remarquablement vert, le versant espagnol est aride ; on ne trouve la steppe que dans certaines parties de la vallée de l'Ebre, parce qu'elles reçoivent un peu de pluie venant du sud-ouest. Lorsque le second cas survient, les nuages suivent l'axe des systèmes orographiques orientés dans la même direction ; en raison de leur altitude faible, les systèmes d'orientation contraire ne constituent pas des obstacles infranchissables. La seule exception est la chaîne alpine qui longe le littoral méditerranéen et possède les altitudes les plus élevées de la péninsule ; aussi le climat n'a-t-il guère changé sur ce littoral, à l'abri depuis toujours des influences de l'Océan — aux temps historiques s'entend.

Nous possédons des témoignages probants pour affirmer qu'à l'époque romaine, le faciès des compartiments orographiques de la péninsule Ibérique était beaucoup moins différencié que de nos jours : un régime de pluie plus abondant, et surtout plus constant dans la bonne saison, donnait alors une végétation plus unifiée qui couvrait le haut-plateau central (la Méséta) et les régions avoisinantes, à l'exception du littoral méditerranéen et de la vallée de l'Ebre. A la fin de l'Empire, cette dernière possédait déjà un faciès tendant à l'aridité, et sa région basse jouissait d'un climat semblable à celui de la Provence contemporaine ; cependant, tant le littoral méditerranéen que la vallée de l'Ebre présentaient une richesse naturelle plus importante que celle d'aujourd'hui.

Grâce à la pluviosité forte, les montagnes de l'intérieur étaient beaucoup plus enneigées qu'à notre époque ; cela permettait le développement, dans les régions moins humides, de systèmes d'irrigation à peu près disparus. En outre, le sol n'était pas encore très érodé par les cultures : il gardait une grande richesse organique ; la fertilité naturelle des régions moins arrosées restait telle que, malgré leur disgrâce climatique, elles pouvaient encore sustenter une population nombreuse. Aussi la Tarraconaise fut-elle une des provinces les plus riches de l'Empire, alors qu'au XVIIe siècle, la vallée de l'Ebre serait la région la plus déshéritée de l'Espagne.

La pulsation qui affectait le Sahara occidental depuis le IIe siècle, commença de détériorer le climat de la péninsule

Ibérique à partir du VIIe. Le littoral méditerranéen n'en fut guère changé, dont le climat est doux depuis la dernière glaciation ; au contraire, l'aridité de la vallée de l'Ebre s'accentua fortement. Dans les autres régions — où l'agriculture et l'élevage étaient prospères, ayant mérité les éloges des géographes et des naturalistes latins — des récoltes mauvaises alternèrent de plus en plus fréquemment avec les bonnes ; le phénomène prit bientôt un caractère général. La disette suscita, de la part des populations, des réactions dont de faibles échos nous sont parvenus par la tradition et dans certains textes ; au demeurant, si ces témoignages faisaient défaut, la connaissance de la crise climatique et du bouleversement politique généraux à cette partie de l'hémisphère boréal à cette époque, suffirait pour en induire une relation de cause à effet.

Dans les quelques textes qui nous sont parvenus, andalous ou berbères, nous pouvons glaner les éléments d'une tradition sur une époque de troubles causés par la famine ou par la guerre ; cette situation se discerne dès la fin du VIIe siècle, avant donc la prétendue invasion. Les rares historiens qui se sont penchés sur ces événements, ont généralement imbriqué ces deux causes, voire dans un sens contraire à la logique ; s'il y avait eu un lien entre elles, il serait seulement possible que la disette eût déclenché la guerre, non l'inverse. A l'époque, un blocus était inconcevable : on pouvait prendre par la faim une ville ou une forteresse, pas affamer une région ; les armes alors utilisées n'ayant aucune action sur les biens matériels, la dévastation produite par les hostilités était presque nulle. Seuls les incendies occasionnaient des dégâts graves : les malheurs de la guerre pouvaient ruiner une cité florissante ; ils ne pouvaient porter préjudice à une région entière, encore moins à un ensemble de régions cloisonnées comme la péninsule Ibérique.

Des historiens de l'Afrique du Nord ont signalé des textes de Procope ou de Corippe, entre autres, décrivant la famine qui a dévasté cette contrée au VIe siècle ; notre étude géographique nous a indiqué que c'est à cette époque que la sécheresse a commencé à l'affecter particulièrement. La lutte qu'ont alors menée Berbères et Byzantins a vraisemblablement été

déterminée par la loi de Breasted. De même, nous possédons des textes qui révèlent qu'une longue famine a ravagé la péninsule Ibérique sous le roi visigoth Ervic (680-686) ; à cette époque, la rivalité entre unitaires et trinitaires n'était pas encore envenimée au point que les deux camps prissent les armes. Aucun texte ne fait allusion à des hostilités durant ces années : la guerre ne saurait être tenue pour la cause de la catastrophe.

La famine ayant été générale, il faut l'expliquer par une cause générale ; la guerre, seule cause humaine concevable, ne pouvant convenir, il faut recourir à un gigantesque phénomène naturel. Celui-ci existait : la pulsation qui a désertisé le Sahara et rendu aride l'Afrique du Nord, a sévi ensuite sur la majeure partie de la péninsule Ibérique et sur le sud de la France ; à cette époque, l'homme était encore incapable, bien que sa sottise et sa méchanceté fussent aussi grandes que de nos jours, d'étendre sa dévastation sur une échelle aussi importante. C'est la mutation du climat qui provoqua les mauvaises récoltes et les maladies ; favorisant l'apparition de l'anophèle, l'élévation de la température développa le paludisme. Avec d'autres circonstances, spécifiquement politiques, la crise a provoqué en outre l'affaiblissement de la classe dominante, soutien du parti théocratique chrétien ; d'où le déclenchement de la guerre civile à la mort de Vitiza. La famine avait décimé la population de la péninsule ; elle a été la cause d'un bouleversement social et de l'exaspération des passions religieuses.

Les travaux réalisés depuis le début du siècle sur l'évolution du climat nous permettent de situer une pulsation importante aux VIIe et VIIIe siècles ; orientée vers la sécheresse, elle a laissé des témoignages physiques, biologiques ou historiques. Dans notre hémisphère, elle a touché une zone vaste en Amérique et en Eurafrique ; c'est à cette époque que le Sahara s'est orienté définitivement vers le faciès désertique qui lui est caractéristique de nos jours. Par ailleurs, il est certain que les renseignements donnés par les chroniques sur ces années de disette et d'épidémies, ne peuvent s'interpréter comme des phénomènes normaux, imputables aux variations

climatiques, qui imposent une alternance de bonnes et de mauvaises récoltes ; d'ailleurs, il est aussi possible que ces récoltes mauvaises fussent provoquées par un excès de pluviosité.

En ces temps où les transports étaient insuffisants, plusieurs années médiocres déclenchaient une famine, et celle-ci était tenue pour un fléau, donc un événement familier ; aussi les auteurs n'ont-ils pas su voir ce que les événements de l'époque avaient d'extraordinaire, bien qu'ils fussent caractérisés par l'accentuation continue de la seule sécheresse. Mais nous possédons des preuves suffisantes pour estimer que la péninsule Ibérique était nécessairement soumise aux effets de la pulsation, en raison de sa latitude ; nous ne pouvons pas minimiser les faits exposés par les chroniqueurs berbères ou andalous ni ranger leurs conclusions parmi les exagérations qui affaiblissent parfois leur autorité. Encadrés dans le contexte géo-physique, leurs récits confirment au contraire l'ampleur du drame vécu par cette contrée à cette époque.

Par le hasard des circonstances historiques, la crise climatique est intervenue au moment où la divergence des idées religieuses était parvenue à un point extrême ; les deux partis avaient pris une position stricte et irréversible. Dans cette atmosphère, la disette suscita une grande effervescence : la succession de Vitiza provoqua la guerre civile. Les partisans de l'unicité furent peut-être favorisés par les événements survenus dans d'autres contrées méditerranéennes ; ce fut le premier temps de la révolution musulmane. Le désordre dura longtemps : les mauvaises récoltes furent sans doute nombreuses ; la pulsation ne facilitait pas l'établissement d'un nouvel équilibre politique. Les passions étaient enflammées par la discorde religieuse ; la crise révolutionnaire sévit durant près de soixante-dix ans.

Puis, le génie militaire d'un guerrier lui permit de s'imposer aux chefs qui avaient pris le pouvoir dans les diverses régions naturelles de la péninsule Ibérique ; parallèlement, les oscillations climatiques s'atténuèrent. La nouvelle unité politique permit d'accélérer la constitution de réserves et de renouveler la circulation économique. A mesure que la prospé-

rité revenait dans le pays, les populations, exercées dans le syncrétisme arien, ressentirent, sous la pression extérieure, l'engouement suscité dans les esprits par la civilisation arabo-musulmane ; les classes intellectuelles furent les premières acquises, et enthousiasmées. Durant les IXe et Xe siècles, le processus d'arabisation s'accentua avec une indépendance telle que le génie créateur de la race put s'épanouir en toute liberté : les fruits de la révolution musulmane étaient mûrs.

D'après les documents littéraires qui nous sont parvenus, trois crises climatiques aiguës ont dévasté la péninsule Ibérique : à la fin du VIIe siècle, au début et au milieu du VIIIe. La première s'est présentée sous Ervic (680-686) ; deux textes l'évoquent : la *Chronique latine anonyme* et la *Chronique du Maure Rasis*. Leurs auteurs ont vécu longuement en Andalousie, au Xe siècle ; elles reflètent une tradition purement ibérique qui se maintenait à cette époque dans le sud de la péninsule.

Il semble que la deuxième crise se soit présentée en deux temps, au cours desquels les événements ont été fort graves : l'un durant les toutes premières années du VIIIe siècle, et l'autre après la mort de Vitiza, coïncidant avec la première guerre civile (709-713). La *Chronique latine anonyme* évoque une « calamité », alors que Vitiza n'est encore qu'associé à son père, puis le retour à la prospérité après la mort de ce dernier : cette calamité fut certainement une famine, car il est dit que les deux souverains quittèrent momentanément la cour de Tolède ; n'ayant rien à manger, les habitants de certaines régions ont dû se rendre dans d'autres, mieux approvisionnées.

Il faut prendre une conscience nette de la réalité des faits, pour apprécier justement ce que les mots veulent dire ici : dans les régions où il était impossible d'importer des aliments, et dont la population ne pouvait — ou ne voulait — pas émigrer massivement, la famine entraînait la mort de milliers de personnes. Regardons seulement ce qui se passe dans les pays « sous-développés » : en Chine, avant la Seconde Guerre mondiale, la disette a fait mourir jusque 30 millions de personnes en une année. Cela nous permet de mieux comprendre quelle tragédie l'auteur d'*Akhbar majmoua* nous a révélée, en quelques mots qui pourraient laisser indifférents.

A la mort de Vitiza, les effets de la pulsation se firent à nouveau sentir cruellement : « La famine a été si grande que la moitié de la population a péri. » Il n'y a pas ici d'hyperbole : le laconisme du chroniqueur, qui contraste avec le bavardage qui le caractérise lorsqu'il a traité des sujets intéressant les berbères, donne simplement à penser qu'il a recueilli la tradition d'un fait retenu par la mémoire collective. Il semble que vers 740, les conséquences de la deuxième crise étaient effacées : la *Chronique latine anonyme* dit de la péninsule Ibérique qu'elle était alors « comme une grenade mûre à point ». Mais d'après les renseignements que nous sommes en droit d'extraire d'*Akhbar majmoua*, une troisième crise a sévi au milieu du siècle : non seulement le chroniqueur a évoqué de nouveaux mouvements de populations, mais il a insisté sur les relations qui s'établirent alors entre les idées religieuses, le sort des combats et le manque d'aliments.

Les années 749 et 750 furent marquées par la disette, mais la récolte suivante fut prospère ; cela favorisa les chrétiens, au nord : « Les musulmans furent défaits et rejetés de la Galice, et tous ceux qui avaient des doutes sur leur religion revinrent alors au christianisme. » Les années 753 et 754 furent à nouveau sévères : « Les chrétiens rejetèrent les musulmans d'Astorga...Ils se replièrent derrière les défilés de l'autre cordillère, vers Coria et Médine. » Astorga est dans le Nord-ouest, et les deux autres villes sont en Estrémadure, en retrait du Système central, qui divise en deux la péninsule ; voilà une importante rectification de frontière. Ce texte ne coïncide pas avec l'histoire classique, selon laquelle, les Arabes ayant envahi toute la péninsule et le sud-ouest de la France, les Ibériques chrétiens se trouvaient coincés dans les Asturies ; sans compter que ces prétendus Arabes se faisaient, selon les tiraillements de leur estomac, tantôt chrétiens tantôt musulmans.

***

Le cloisonnement de la péninsule Ibérique en compartiments plus ou moins étanches, eu égard aux moyens de communication, déterminait le comportement social et politique des populations : l'orographie complexe de la contrée explique

la personnalité accusée de ses régions naturelles, devenues des provinces historiques, et l'individualisme ibérique ; cette situation ne favorisait pas une action politique commune. Seule l'idée-force, lorsqu'elle avait une envergure suffisante, parvenait, de temps à autre, à fondre tous les habitants de la contrée dans un même esprit : l'apparition d'une conception supérieure n'étant pas plus fréquente ici qu'ailleurs, l'énergie des populations s'est, à certaines époques, dépensée dans des entreprise locales ou gaspillée dans des guerres civiles régionales ; à d'autres périodes, un idéal commun fit l'union de tous. L'histoire de la péninsule Ibérique n'est, depuis le néolithique, qu'un cycle d'oscillations entre ces deux attitudes de ses habitants.

L'occupation romaine amena une amélioration sensible des communications ; les peuples qui, jusqu'alors, avaient vécu au sud des Pyrénées sans avoir conscience de l'unité géographique de leur sol, commencèrent d'apprendre que les cadres naturels de leurs petites patries constituaient un ensemble de vaste dimension : la péninsule Ibérique. Pour qu'une idée-force jouât un rôle dans les événements politiques, il fallait qu'elle fût à même de dominer le déterminisme géographique ; ce fut le mérite de la civilisation gréco-romaine. Toutefois, pour être efficace, l'action de Rome dut, avec l'aide des légions, s'exercer durant de nombreuses années ; trois siècles de lutte, souvent farouche, furent nécessaires pour que les populations se fondissent en un tout : l'*Hispania*.

Depuis lors, au plan culturel, la péninsule a composé un bloc, malgré la diversité de ses régions naturelles : le souvenir de l'importance du rôle joué par ses élites dans l'Empire romain, et la prospérité atteinte alors, ont constitué un ferment puissant qui n'a cessé de féconder la minorité intellectuelle, surtout chrétienne, du IVe siècle de la Renaissance. Néanmoins, entre une confédération méditerranéenne dirigée par Rome et un principe national limité au cadre naturel, conceptions caractérisées par la laïcité, aucune conception intermédiaire ne parvint, pendant dix siècles, à fondre les provinces en une entité politique. Toutefois, la compétition violente qui divisa les monothéistes arrêta l'expansion de la conception romaine ; au XIVe siècle, le christianisme réussit à s'imposer à la majorité

de la population. Aussi le Moyen Age ibérique a-t-il revêtu un caractère particulier, unique en Europe occidentale : la péninsule devint un creuset où les éléments les plus disparates se fondirent en une matière nouvelle qui allait contribuer notablement à l'évolution de l'Occident vers les Temps modernes.

Pour lutter efficacement contre « l'hérésie » envahissante, les autorités religieuses, qui avaient adopté la conception trinitaire, firent alliance avec le pouvoir temporel. En dehors de l'Europe occidentale, où sévissait l'anarchie, la compétition entre orthodoxes et hétérodoxes fut soumise aux hasards des circonstances politiques : après Constantin vint Julien. La symbiose entre les pouvoirs temporel et spirituel ne fut effective qu'en 521, quand Justinien, devenu consul, fut à même de prendre les mesures nécessaires pour redresser l'orthodoxie dans son vaste empire. L'exemple fut suivi en Occident : les imitateurs les plus zélés de l'Empereur furent Charlemagne et le roi visigoth Récarède ; dans la division des monothéistes, les trinitaires ibériques s'efforcèrent d'organiser un état théocratique sur le modèle byzantin.

La péninsule Ibérique avait connu le même mouvement pendulaire ; il y aurait un parallèle à faire entre Julien et Léovigild d'une part, Justinien et Récarède de l'autre. A partir du VIe siècle, à la suite d'un renouveau du christianisme orthodoxe dont l'expression la plus frappante fut l'épanouissement de l'école de Séville, les responsables politiques tentèrent d'établir un régime théocratique : après la conversion de Récarède, les conciles de Tolède s'efforcèrent de rétablir l'autorité royale ; en contrepartie, le Roi les assisterait dans la lutte contre l'hérésie. Mais l'orthodoxie ne put s'imposer ; l'action des politiques resta superficielle : les historiens classiques ont été dupés par les textes officiels, seuls à leur être parvenus, parce qu'ils ne se sont pas donné la peine de reconstituer l'évolution antérieure des idées religieuses.

L'élaboration d'un état visigoth orthodoxe aurait peut-être abouti si toutes les populations de la péninsule Ibérique avaient été poussées aussi par l'idée-force qui dominait les pouvoirs spirituel et temporel ; or, l'orthodoxie n'était pas encore assez puissante pour éliminer l'hétérodoxie. La société

ibérique était partagée entre deux conceptions divergentes ; tenter d'imposer la doctrine trinitaire par la coercition était vain. D'autant que, la flambée de l'école de Séville éteinte, les classes supérieures et le clergé orthodoxe furent à leur tour attaqués par l'atmosphère ambiante. Les récriminations des conciles de Tolède, leurs ordres réitérés à satiété, montrent leur impuissance ; malgré la doctrine rigide conçue par une minorité, les mœurs ne cessaient de se détériorer. Dans leur désarroi, les évêques abdiquèrent leur indépendance ; ils se firent les instruments du souverain ; cela à un degré tel que certains conciles de Tolède n'ont pas hésité, dans leur soumission au temporel, à promulguer des canons contraires à l'orthodoxie, voire au droit naturel.

La seule fréquence des conciles de Tolède est révélatrice. Le premier eut lieu en 400, le deuxième en 589 (c'est au cours de ce dernier que Récarède abjura l'arianisme) : cela fait deux conciles en un peu moins de deux siècles. Les souverains ariens ne devaient pas les favoriser ; cependant, les évêques orthodoxes ont toujours gardé la possibilité de se réunir, ce qu'ils ont fait quelquefois en d'autres villes. De 589 à 702, un peu plus d'un siècle, il y eut seize conciles à Tolède ; Florez a remarqué : « On ne trouve rien de semblable, ni dans aucune autre métropole ni dans aucune autre région. » Cela manifeste la faiblesse du christianisme ibérique à cette époque ; dès que les évêques restaient quelque temps sans se réunir (le maximum fut dix-huit ans), la pagaille sévissait à nouveau : « non seulement les vices ont augmenté, mais encore l'ignorance a dominé...[La] discipline ecclésiastique était absente...la règle était enfreinte et les coutumes s'avilissaient. » (onzième concile). En outre, l'autorité des évêques s'appuyant sur celle du Roi, sa défaillance interdisait l'édification de l'état théocratique : le but fondamental des conciles, était de renforcer l'autorité royale, donc de contraindre l'opinion.

Leur composition aussi est symptomatique de l'atmosphère de l'époque : la réalité des régions naturelles contraignait le gouvernement central à transiger avec ceux qui possédaient une notoriété provinciale ; à leur tour, ceux-ci devaient compter avec les personnalités locales. C'est cet emboîtement particulier, et dosé savamment, qui permettait à l'Etat d'exercer

un minimum d'autorité jusqu'aux vallées les plus reculées ; plus ou moins atténuée, cette politique se poursuivrait jusqu'au XIXe siècle (d'où le succès du mot caraïbe « cacique », désignant un homme qui, par son caractère, impose son influence dans un cadre géographique restreint). Pour renforcer leur prestige et leur efficacité, les évêques ont accepté parmi eux, lors des délibérations conciliaires, non seulement des représentants du souverain mais des chefs provinciaux ; il y avait symbiose entre la religion et la politique.

Vers la fin du VIIe siècle, la situation se dégrada irrémédiablement. Réuni en 675, le XIe concile de Tolède a promulgué quelques canons qui méritent attention et réflexion. Les prêtres qui voleraient, assassineraient ou commettraient d'autres violences, seraient contraints au servage envers la personne offensée ; c'est-à-dire à la punition prescrite par la loi laïque. En revanche, les évêques ne subiraient pas la peine du talion lorsqu'ils auraient péché avec la femme, la fille ou la petite-fille d'un grand personnage ; ni non plus s'ils se rendaient coupables d'homicide envers un grand du Palais. Pour qu'un concile daignât se soucier de tels actes, il fallait qu'ils fussent devenus fréquents ; la Loi possédant un caractère général, cela nous édifie sur la douceur et la vertu des princes de l'Eglise ibérique.

Le même concile a condamné l'utilisation du jus de raisin voire du lait, dans la célébration de la messe : il y avait des corruptions dans l'administration des sacrements ; peut-être des influences gnostiques. Il fut interdit d'utiliser les vases sacrés pour des besoins domestiques ! Les évêques ne devraient plus porter de reliques suspendues à leur cou, ni s'asseoir sur des chaises ou des litières portées par des diacres revêtus de leur chasuble. Enfin le XIIIe concile de Tolède, en 683, décréta que la reine-veuve qui se remarierait serait excommuniée, même si c'était avec le nouveau souverain : pour faire plaisir au roi Ervic, jaloux de sa femme Léovigotone, le Concile menaçait d'excommunication, peine suprême pour un chrétien, une femme pour le fait d'avoir reçu légitimement un sacrement...

Dans leur effort — et leur échec — pour promouvoir un état théocratique, les évêques perdirent toute leur autorité

et leur prestige : leur soumission au pouvoir établi en fut certes cause, mais surtout, l'Eglise avait, depuis la conversion de Récarède, acquis des richesses considérables ; les textes et les commentateurs en conviennent tous. Les terres du Clergé s'étaient à ce point étendues que les esclaves y étaient indispensables : les conciles promulguèrent une législation étonnante, par laquelle, notamment, il était interdit à un évêque touché par l'esprit évangélique d'affranchir un esclave à moins de faire à l'évêché don d'une somme en numéraire prise sur sa fortune personnelle et permettant d'acheter un esclave nouveau ; « L'Eglise visigothe a créé l'esclavage là où il n'existait pas. » (F. Pijper).

Nous pouvons comprendre l'animosité des populations de la péninsule Ibérique contre un clergé prêchant une doctrine dont il ne tenait aucun compte dans ses actes propres ; nous pouvons concevoir que les sectes hérétiques virent augmenter sensiblement le nombre de leurs partisans ou sympathisants. Un vaste mouvement d'opinion se dressa contre la minorité chrétienne détenant le pouvoir et les richesses. Les documents dus au camp hétérodoxe ont été détruits systématiquement : il est difficile de mesurer l'envergure de ce mouvement ; toutefois, les pouvoirs politique et religieux nous en ont, involontairement, laissé une possibilité par leurs réactions à l'encontre de cette opposition, lesquelles prouvent déjà la réalité de cette dernière.

Il y a eu, au VIIe siècle dans la péninsule Ibérique, un état constant de rébellion contre le souverain de Tolède : nous ne pouvons en rendre responsables les seigneurs visigoths, à cause de « leur inclination invétérée pour la conspiration » (Aloïs Ziegler) ; lorsqu'une agitation politique persiste durant plus d'un siècle, il ne peut s'agir que d'un problème de fond. A l'époque, en Europe occidentale et dans toutes les contrées méditerranéennes, le problème religieux dominait les esprits ; ce malaise permanent montre la division de l'opinion. Reconnue par les auteurs, mais généralement mal interprétée, l'instabilité du gouvernement orthodoxe était le signe précurseur de la conflagration qui allait déchirer le pays.

Ainsi se trouve expliquée la soumission de l'Eglise à l'Etat : elle connaissait mieux que personne la faiblesse de ses institutions et la débilité de son prosélytisme ; pour dominer ses adversaires, elle avait plus confiance dans l'accumulation des richesses, qui donne l'illusion du pouvoir, et dans l'alliance avec le Roi, qui détenait les armes, que dans l'idée évangélique, pourtant sa raison d'être. Ainsi s'explique pourquoi les conciles se sont tant attachés à réformer les mœurs, en accord avec la morale chrétienne mais par la coercition de la Loi appuyée par les gendarmes plutôt que par la prédication ; néanmoins, la réitération de cette législation montre la vanité des efforts des prélats, due à l'existence, dans la société ibérique du VIIe siècle, d'un état d'esprit qui leur résistait, et que renforçait le particularisme des régions naturelles de la péninsule.

Bien qu'enraciné solidement dans les populations de la péninsule Ibérique, le syncrétisme arien n'y composait probablement qu'une atmosphère diffuse ; avec les réserves requises par l'ignorance imputable à l'absence voulue de documentation, nous pouvons estimer qu'il n'existait pas, face au pouvoir constitué, d'opposition représentée par des partis ou des sectes agissant au plein jour — comme dans un régime parlementaire. Dans le vide apparent provoqué par la persécution religieuse entreprise par Récarède après son abjuration, il n'apparaissait qu'une organisation, irréductible dans son indépendance et son intransigeance : le judaïsme. Assumant à eux seuls et incarnant l'opposition couvant dans toutes les classes sociales et dans la plupart des provinces, les juifs devinrent les têtes de turc de la minorité dominante ; à mesure que s'écoulait le VIIe siècle, la législation devint de plus en plus vexatoire et persécutrice contre les membres de la communauté juive ibérique, comme si, pour les autorités de Tolède, de plus en plus préoccupées par la situation générale, le judaïsme représentait un danger réel.

Durant les quatre-vingt-deux ans de gouvernement arien, les Pouvoirs publics avaient entretenu de bonnes relations avec les juifs : ils restaient soumis à la législation compilée par Alaric dans sa *Lex romana Visigothorum*, qui ne leur était pas favorable, mais les souverains ariens n'avaient ajouté

aucune ordonnance contre eux, ni non plus les conciles de la même période ; sous la monarchie arienne, les pouvoirs politique et religieux étaient dissociés. L'arianisme et le judaïsme étaient unitaires : il n'y avait pas entre eux un fossé aussi large que celui qui séparait chacun de l'orthodoxie chrétienne, trinitaire.

Par ailleurs, il se peut que, dans l'atmosphère plus ou moins rationaliste où semble avoir baigné la société ibérique à la fin du VIIe siècle, des membres éclairés et indépendants de la communauté juive aient fait ouvertement cause commune avec le syncrétisme arien, devenu le parti des Lumières (la minorité juive a été illustrée sans cesse par des personnalités d'une remarquable plasticité d'esprit). Cette attitude expliquerait aussi les mesures décidées par le XVIIe concile de Tolède, réuni en 694 par le roi Egica ; la version selon laquelle les canons de ce concile auraient été rédigés pour faire face à une conspiration entre les juifs ibériques et les Arabes, est le fait d'une interpolation ultérieure, anti-juive : à cette date, les historiens classiques eux-mêmes n'ont pas encore fait prendre Carthage aux Arabes !

Durant le dernier quart du VIIe siècle, la situation du parti orthodoxe commença de se détériorer fortement. Un vieillard débonnaire et un peu philosophe occupait le trône de Tolède : Vamba ; à la mort de Reccesvinthe, en 672, Vamba avait été proclamé contre son gré par l'assemblée des nobles et des évêques mais avait dû accepter la Couronne sous la menace de mort. Néanmoins, il avait rempli les fonctions de sa charge avec bon sens et fortune ; il était très aimé de ses sujets. A la cour, Ervic, homme ambitieux, avait su capter la confiance de Vamba : le dimanche 14 octobre 680, le courtisan offrit un rafraîchissement au souverain ; c'était un somnifère. Alors que Vamba gisait inconscient, Ervic lui coupa les cheveux et le revêtit d'un habit monacal, comme il était coutume de faire pour les moribonds : les mœurs et coutumes visigoths exigeaient que le Roi fût de race germaine, ce qu'il prouvait en exhibant une chevelure abondante ; un canon promulgué par un concile prescrivait qu'un chef ne pouvait être élevé sur le pavois s'il avait auparavant professé en

religion. A son réveil, le brave monarque se trouvait dans l'impossibilité de poursuivre son règne : tondu et portant le froc, son apparition devant témoins suffisait à le disqualifier. Conformément à son caractère, Vamba accepta avec résignation l'offense qui lui était faite : il fit place nette à l'intrigant en se retirant au monastère Saint-Vincent de Pampliéga (près de Burgos).

Huit jours plus tard — ce qui prouve que la conjuration était bien ourdie — Ervic était proclamé roi par l'assemblée des nobles et des évêques. Pour confirmer son autorité, le nouveau souverain réunit les XIIe et XIIIe conciles de Tolède, en 681 et 683 : au lieu de réparer l'injustice en condamnant l'usurpateur, les princes de l'Eglise votèrent en grande majorité en sa faveur ; bien plus, ils menacèrent d'anathème quiconque oserait élever la voix contre Ervic, ou lui causerait quelque tort. En contrepartie de la menace d'excommunication contre la reine, si elle se remariait après la mort d'Ervic, les évêques obtinrent de lui le privilège de n'être pas soumis à la loi s'ils sortaient du droit chemin ; ils ne pourraient être jugés que par le Concile, ce qui revenait à leur autoriser tous les abus, dont ils ne se privèrent pas.

La politique pratiquée par les rois visigoths depuis la conversion de Récarède, était inspirée et appuyée par une minorité composant une aristocratie laïque et ecclésiastique ; celle-ci détenait en fait le pouvoir, proclamant le nouveau souverain, intervenant dans la vie publique par les conciles, destituant un monarque indocile. Cependant, nous devons ne pas nous laisser abuser par les chroniqueurs, qui centraient leur récit sur quelques personnages et leurs familles : cette élite était à la tête d'une partie de l'opinion ibérique qui, bien qu'elle professât le christianisme orthodoxe et fût soutenue par le pouvoir politique, restait strictement minoritaire ; si les habitants de la péninsule Ibérique avaient alors été en majorité catholiques, cette contrée ne serait pas devenue musulmane au siècle suivant.

Au lieu d'évoluer, pour s'adapter à la réalité de la société dont elle était la classe dirigeante, cette minorité — comme souvent dans l'Histoire — recourut à des moyens abusifs pour maintenir ses prérogatives et promouvoir ses prétentions ;

elle ne sut pas se faire pardonner les richesse que l'exercice du pouvoir lui avait permis d'accumuler aux dépens de la collectivité. S'illusionnant sur ses idées, qu'elle croyait partagées par la grande majorité des Ibériques, elle agit avec superbe, imposant, souvent sans même en apprécier la portée, des conceptions religieuses et morales qu'elle ne mettait pas elle-même en pratique ; elle s'aliéna la quasi-totalité des habitants de la péninsule en tentant de leur faire adopter par la force une vie sexuelle et familiale qui était contraire aux mœurs hérités des ancêtres, et à laquelle surtout, les princes de l'Eglise ne paraissaient guère trouver d'attrait pour eux-mêmes. Cette minorité dominante se fit la cible de l'animosité, voire de la haine populaire : le résultat de son action fut contraire à celui qu'elle recherchait ; amorcé en 589 par la conversion de Récarède à l'orthodoxie trinitaire, l'état théocratique visigoth se dissolvait à la fin du siècle suivant dans l'indifférence générale, voire le mépris.

XIX

L'usurpation d'Ervic a été le fait d'une conspiration montée par la classe dirigeante ; les circonstances dans lesquelles Vamba perdit le Trône peuvent sembler plaisantes, mais de telles intrigues ne réussissent qu'appuyées par un parti puissant. Dans les trois ans qui suivirent son avènement, l'usurpateur fut confirmé par deux conciles : pourquoi deux réunions d'une telle importance en si peu de temps ? Les évêques et les chevaliers ne restaurèrent pas Vamba, malgré l'injustice qu'il avait subie, parce que ce souverain avait pris des mesures déplaisantes pour l'aristocratie cléricale : il avait interdit aux évêques de détourner à leur profit personnel les offrandes faites à l'Eglise ; il avait morcelé certains diocèses pour diminuer la concentration de richesses obtenue par leurs titulaires. C'étaient les grands du Royaume qui avaient choisi celui qui tondrait ce monarque d'autant plus gênant qu'il était populaire.

La minorité orthodoxe en fit à sa guise : l'opinion se dressa contre elle ; le peuple se souvenait des bienfaits de Vamba, et de la prospérité qui avait marqué son règne. Le coup d'état d'Ervic était à peine légitimé que la crise climatique commença de faire ressentir ses effets : la famine et les épidémies dévastèrent une grande partie de la péninsule Ibérique ; beaucoup de gens durent migrer, abandonnant leurs biens. La *Chronique du Maure Rasis* nous a rapporté : « Ni avant [le roi Vamba] ni après lui, jamais le pays n'a été aussi tranquille. » Le souvenir du souverain destitué était dans tous les esprits : il se maintiendrait dans les temps ultérieurs, pour entrer dans la légende ; ce qui n'autorise pas à affirmer que les malheurs du bon roi appartiennent à la fable, car ils sont prouvés dûment.

D'après la *Chronique du Maure Rasis*, la disette a duré les sept années du règne d'Ervic ; Vamba est mort un an avant son rival, ou au plus tard la même année 687. Eu égard au

caractère religieux de l'époque, ainsi qu'à la superstition qui y régnait impunément, nous pouvons estimer que les populations ont vu dans le cataclysme la manifestation de la colère céleste ; l'infamie infligée au bon roi méritait un châtiment que seul Dieu pouvait dispenser au coupable, mais que le peuple devait subir avec lui. La réaction de la masse fut violente, favorisant l'opposition religieuse : les souverains qui suivirent durent en tenir compte ; pour être populaires, ils menèrent une politique que les chroniqueurs latins postérieurs taxeraient d'anti-chrétienne.

Ervic comprit aussitôt qu'il devait ne pas affronter la masse de ses sujets : pour préserver les siens et ses partisans après sa mort (il n'avait pas de descendance masculine), il concut l'idée ingénieuse de marier sa fille Cixilone à Egica, neveu de Vamba ; dès qu'il sentirait ses forces décliner, Ervic transmettrait officiellement le pouvoir à son gendre, qui s'engageait à ne pas poursuivre les proches et les partisans de son beau-père. Ayant effectivement succédé à ce dernier, Egica réunit le XV[e] concile de Tolède, en 688, pour soumettre ce cas de conscience aux évêques : avant son avènement, il avait pris le ciel à témoin en jurant au roi défunt qu'il protégerait sa famille et ses amis, lesquels s'étaient enrichis aux dépens d'autrui, et lors de sa consécration comme roi, il venait de faire serment à ses sujets de leur rendre justice ; des deux engagements contradictoires qu'il avait pris, lequel devait-il respecter ? La gent mitrée trancha avec l'élégance propre aux casuistes : Egica n'ayant promis de défendre les protégés d'Ervic que contre « toutes prétentions injustes », il avait toute licence de leur faire rendre gorge de biens acquis indûment et réclamés justement par leur propriétaire antérieur.

Commencé ainsi, ce règne ne pouvait pas laisser un bon souvenir ; la *Chronique du Maure Rasis* a rapporté qu'Egica fut un despote dont les « méfaits furent si nombreux que personne ne pourrait les énumérer ». A cette époque, les évêques eurent un démêlé assez grave avec le Pape : une controverse longue et obscure entre saint Benoît II et saint Julien, métropolitain de Tolède, que ses collègues soutenaient. Ils se réunirent deux fois à Tolède, en 693 et 694, pour réitérer leurs anathèmes contre les gens de mauvaises mœurs et contre... les

juifs ; ces gens d'Eglise nous donnent l'impression qu'ils étaient débordés. A la fin du siècle, Egica associe au Trône son fils Vitiza ; des monnaies de l'époque présentent leurs effigies unies sous la devise *Regni concordia*.

Avec la réserve que les événements antérieurs à la guerre civile ont certainement été déformés par les idéologies adverses, il semble qu'Egica, soit pour venger l'offense faite à son oncle soit pour se poser en chef de l'opposition croissante au parti théocratique, ait amorcé une politique contraire à celle pratiquée depuis 589 ; la tradition le présente comme le persécuteur des grands. Quoi qu'il en fût, le rôle joué par son fils est certain : il a pris position pour le parti hétérodoxe ; selon la *Chronique d'Alphonse III*, il « s'est opposé aux règles ecclésiastiques, a dissous les conciles ». Les événements du début du VIII[e] siècle nous sont encore plus obscurs ; très postérieurs, les textes qui nous les ont rapportés se contredisent. Nous ignorons la date de la mort d'Egica ; selon les versions, Vitiza serait mort en 708, 709 ou 711. Cette incertitude vaut pour les six premières décennies ; seule la connaissance précise de l'évolution des idées dans la péninsule Ibérique permet de se diriger dans la nuit qui s'étend sur son histoire à cette époque.

Au haut Moyen Age, l'idéal mis en œuvre par Rome depuis Constantin pouvait donner des fruits partout où aucune autre idéologie ne possédait la même envergure ; le christianisme trinitaire s'implanta et fleurit dans toutes les régions d'Occident qui, déjà arriérées, se trouvaient ruinées depuis la fin de l'Empire romain. Comme elles n'avaient aucune tradition intellectuelle importante et n'intervenaient pas dans les discussions religieuses du temps, il n'y avait aucune opposition à l'expansion du christianisme romain ; celui-ci pouvait supplanter le paganisme des campagnes, effacer le souvenir du panthéon latin, poursuivre les adversaires des décisions du concile de Nicée, peu nombreux dans ces régions et perdus dans une masse indifférente aux problèmes théologiques. En Orient, ce fut un échec : la politique entreprise par les autorités romaines sous Constantin, fut la cause de la sécession de Byzance et du schisme grec ; cette politique se révéla impuissante à canaliser, vers les sources pures du christianisme pri-

mitif, l'effervescence religieuse qui régnait dans les contrées qui avaient vu naître le fondateur et reçu les premières la bonne parole. Cette politique est responsable de l'expansion de l'Islam ; malgré les rodomontades des conciles de Tolède, elle était aussi condamnée dans la péninsule Ibérique, surtout dans le Sud.

A une unanimité rare, les historiens classiques ont reconnu la déchéance du christianisme dans le Royaume visigoth : n'ayant pas perçu en même temps le synchronisme des événements et de l'agitation religieuse en Orient et dans la péninsule Ibérique, la plupart tinrent cette déchéance pour un phénomène local et passager, une faiblesse qui avait encouragé l'invasion d'un ennemi extérieur, et ne l'expliquèrent pas ; le mythe de l'invasion leur interdisait de concevoir la division idéologique de la société ibérique, et la contradiction des textes qui en résultait pour eux augmentait fortement l'obscurité de cette époque dont nous n'avons pas de témoignages contemporains. Pour nous, cette division de l'opinion éclaire les textes ; s'il existait deux partis en compétition dans la péninsule, il doit être aisé de classer les quelques documents des IXᵉ et Xᵉ siècles qui nous sont parvenus.

Vitiza, dernier roi visigoth, a fait l'objet de jugements opposés ; les historiens classiques se sont dépensés en subtilités et en extravagances pour résoudre les contradictions. Selon certains textes, ce souverain mécréant était un suppôt de Satan ; pour d'autres, il fut le plus grand roi d'Espagne. Ne pressentant rien de l'évolution véritable des idées à cette époque dans la péninsule Ibérique, l'historien ne pouvait qu'avouer son ignorance, ou la dissimuler ; au contraire, si l'on sait que Vitiza favorisa le parti pré-musulman, il est facile de découvrir deux traditions : celle qui lui était favorable, entretenue par les partisans de l'unicité de la nature divine, et celle qui lui était défavorable, entretenue par les tenants de la Trinité et encore plus excessive parce qu'émanant des vaincus.

Rédigée un siècle et demi après la mort de Vitiza, la *Chronique de Moissac* est la chronique occidentale la moins éloignée de cet événement ; ce texte nous a vraisemblablement conservé dans sa pureté la moins altérée la tradition du parti orthodoxe déconfit. De temps à autre, ce document fait

allusion à des événements survenus dans la péninsule Ibérique : pour le moine de Moissac, Vitiza avait entretenu un harem de concubines. Pour le rédacteur de la *Chronique d'Alphonse III*, un peu postérieure à celle de Moissac, Vitiza était « dépravé dans ses mœurs, comme le cheval ou le mulet ». Les historiens espagnols firent de lui le responsable des événements postérieurs à son règne ; seul le grand érudit Grégoire Mayans, au XVIIIᵉ siècle, prit la défense de ce souverain entré dans la légende par la mauvaise porte... La chronique arabe la plus ancienne : celle du Maure Rasis, de la fin du Xᵉ siècle, fait entendre un son de cloche très différent : « Vitiza fut un très bon roi, [qui] tint tout ce qu'il avait promis à ses peuples...Sous son règne, tous dans le pays ont vécu dans la paix, la justice et le plaisir...Que Dieu lui réserve une bonne place dans son paradis ! »

Il faut prendre garde à l'anachronisme qu'ont commis tant d'historiens, et qui consiste à croire que le latin et l'arabe déterminaient la continuité de traditions différentes : au début du VIIIᵉ siècle et longtemps après, les documents ibériques étaient tous écrits en latin ; bien plus tard, et très lentement, l'arabe devint la langue d'un grand nombre d'Ibériques. A la fin du Xᵉ siècle et au XIᵉ, quand ont été rédigées les chroniques les plus importantes, les partisans de l'unicité, devenus musulmans, avaient oublié le latin ; néanmoins, ils conservaient un souvenir vague de leurs ancêtres, de leur idéologie pré-musulmane et des événements qu'ils avaient vécus. Des réminiscences de textes latins unitaires, aujourd'hui disparus, transparaissent d'écrits arabes comme les chroniques du Maure Rasis et d'Ibn al-Kotiya ; malgré leur orthodoxie, certains textes latins postérieurs en reflètent certains concepts, notamment la *Chronique latine anonyme*, selon laquelle Vitiza ne fut ni un monstre ni l'auteur de la ruine de l'Espagne.

Si nous posons en postulat qu'à cette époque, l'opinion ibérique était divisée en deux parties irréductibles, nous pouvons admettre que Vitiza ait été capable d'entreprendre une politique favorable aux pré-musulmans : non seulement les orthodoxes avaient été matés par Egica, mais les circonstances climatiques avaient ruiné la structure sociale sur laquelle reposait l'état visigoth chrétien. La faiblesse du christianisme

ibérique primitif, l'intervention insensée des évêques par les conciles, leur entêtement à trouver des ennemis en des gens qui ne demandaient qu'à vivre en paix, les abus du pouvoir temporel, la passion du commandement chez un Ervic, toutes ces lacunes et ces erreurs humaines n'étaient pas suffisantes pour provoquer le désastre par lequel la civilisation chrétienne disparut du sol ibérique pour plusieurs siècles ; la péninsule se trouvait surtout soumise aux effets terribles d'une pulsation climatique qui bouleversait l'économie de la contrée, y provoquant de longues famines.

Dans ces conditions, les accusations des auteurs chrétiens à l'égard de Vitiza sont sans doute exactes : pour les chroniqueurs latins de la fin du IXe siècle, hommes frustes dépassés par les problèmes théologiques, le grand méfait de Vitiza avait été moins de favoriser l'hérésie que d'autoriser les ecclésiastiques à se marier, au besoin avec plusieurs femmes, ce qui portait l'abomination à son comble ; les chroniqueurs arabes, pour qui cette innovation n'avait rien d'anormal, ne se préoccupèrent pas de la signaler, et encore moins de citer comme une infamie ce qui était courant chez eux. Il n'y a pas de contradiction entre les textes de traditions différentes ; ils se complètent.

En 702, alors qu'il était déjà associé à son père, Vitiza convoqua le dix-huitième et dernier concile de Tolède ; nous avons la preuve de la réunion, mais les canons nous sont perdus. Sur la foi des chroniques chrétiennes, la plupart des historiens classiques ont estimé que le corégent avait, dans les débats d'ordre théologique ou disciplinaire, imposé un point de vue opposé à l'orthodoxie chrétienne ; plus tard, des auteurs chrétiens horrifiés auraient détruit les actes du concile. Généralement moines, les intellectuels du haut Moyen Age tenaient les conciles pour les événements les plus importants de leur temps : ils s'efforcèrent d'en conserver les actes dans des copies nombreuses, dont nous possédons des exemplaires des IXe et Xe siècles. Les canons du concile le plus proche de nous manquent dans toutes les collections qui nous sont parvenues : eu égard à l'importance et la diversité des manuscrits, cette unanimité ne peut être fortuite ; il s'agit d'une lacune voulue.

Commentaires du Béat de Liébana (Paris, Bibliothèque nationale). Hirmer, Fotoarchiv, Munich.



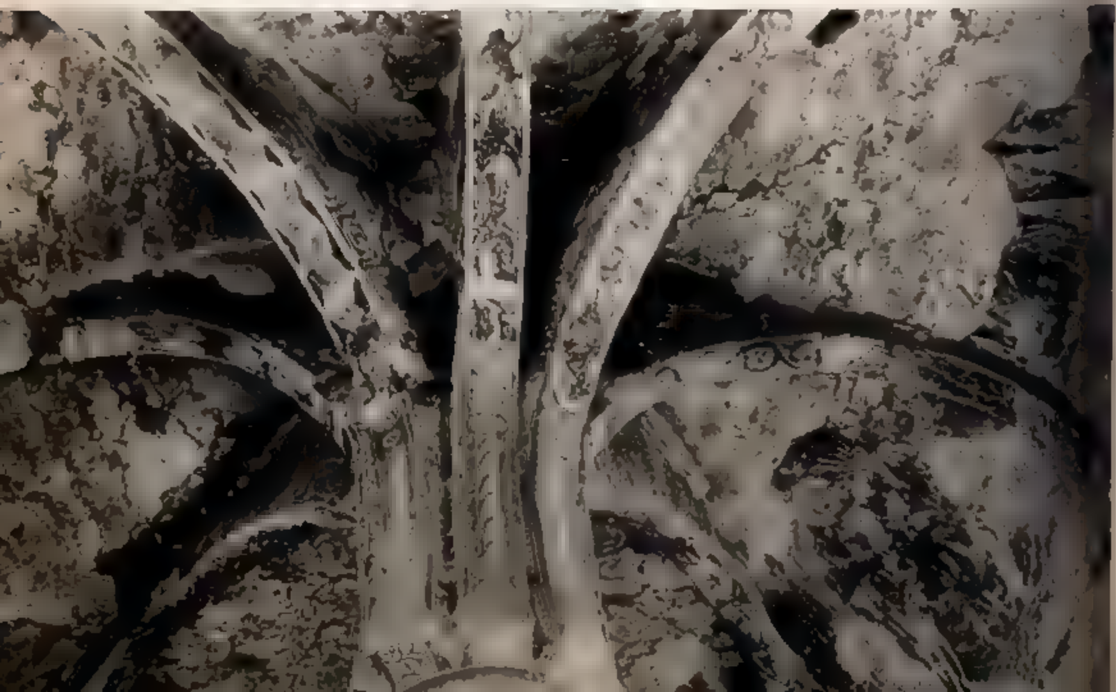
Coffret de Pampelune. Cliché J. E. Uranga.





Saint-Dominique de Silos (province de Burgos).
Hirmer Fotoarchiv, Munich.

San Baudelio (province de Soria)



L'auteur de la *Chronique d'Alphonse III* a affirmé que Vitiza « ordonna aux évêques, aux prêtres et aux diacres d'avoir des épouses », et que « les rois et les ecclésiastiques ont abandonné la loi du Seigneur » ; voilà peut-être une allusion aux canons du XVIII[e] concile de Tolède. Des lois aussi importantes ne pouvaient être promulguées que dans une telle réunion ; en outre, celle-ci n'avait pu être soumise à la fantaisie du monarque puisqu'en 702, le père et le fils régnaient ensemble, dans la « concorde ». Il y avait, dans la péninsule Ibérique, au tout début du VIII[e] siècle, une opinion favorable à des pratiques qui, au demeurant, n'étaient pas contraires au christianisme primitif, puisque les juifs étaient polygames, et les apôtres mariés pour la plupart : cette opinion relevait du syncrétisme arien pré-musulman ; l'acte juridique dépassait la volonté royale. Les évêques mêmes y avaient trempé, durant le concile : la division idéologique avait gagné le haut clergé ; quand se posa le problème de la succession de Vitiza, des hauts-dignitaires de l'Eglise ibérique — dont son frère Oppas, archevêque de Séville — passèrent dans le camp des pré-musulmans et y jouèrent un rôle prépondérant.

⁂

Il semble qu'après la mort de Vitiza, vers 710, le parti orthodoxe se soit ressaisi, et efforcé désespérément de recouvrer le pouvoir et de reprendre la politique abandonnée par Egica et son fils : Rodéric, gouverneur de la Bétique, prit la tête du mouvement. Vitiza avait associé son fils aîné Agila au Trône ; encore mineur, Agila ne put faire respecter son autorité, malgré l'appui de son tuteur Réchésinde, sans doute un des chefs des unitaires. Généralement orthodoxes, les seigneurs saisirent l'occasion de se rebeller ; leur action déclencha la réaction de la masse, qui leur était hostile. Le désordre devint général ; il ne s'agissait pas d'une courte période d'anarchie imputable à la carence temporaire de pouvoir central. Une telle situation se présentait à chaque succession royale : c'est la règle de toute monarchie élective, où entre le décès d'un souverain et l'élection de son successeur se crée un vide favorable aux manifestations des mécontents. Cependant, ces réactions n'avaient encore jamais pris une telle envergure

dans le Royaume visigoth ; circonscrites le plus souvent à des circonstances provinciales, elles avaient toujours été maîtrisées rapidement. Mais à la mort de Vitiza, toutes les causes d'une conflagration étaient réunies ; ce décès provoqua une crise révolutionnaire qui allait durer près de soixante-dix ans.

La *Chronique du Maure Rasis* nous a rapporté : « Comme la terre se trouvait sans roi...des partis commencèrent à s'opposer, de nombreux combats s'ensuivirent...Il n'y eut pas une ville qui ne se souleva. Les gens...se massacraient les uns les autres...comme s'ils avaient toujours été ennemis. » De pareils troubles ne pouvaient avoir une cause secondaire, telle l'incapacité d'un adolescent à gouverner : il a fallu un an et demi aux Goths pour se mettre d'accord sur un autre roi ; très confuse, la situation reste inexplicable tant qu'on se refuse à admettre la compétition religieuse qui divisait les Ibériques. La guerre civile aboutit à une transformation de la société, admise par tous : la succession de Vitiza fut l'occasion pour les deux partis d'en finir avec leurs adversaires ; qui prétendrait que les vainqueurs étaient les moins nombreux ? Le parti de Rodéric était celui de l'orthodoxie, celui des partisans des fils de Vitiza tenait pour l'unicité de la nature divine ; l'idée-force dominante : « l'hérésie », accéléra son mouvement.

Rodéric fut proclamé successeur de Vitiza par une assemblée de Goths orthodoxes : les chroniques sont concordantes ; nous possédons des monnaies frappées à son nom. Les Goths n'étant qu'une minorité, Rodéric dut, bien qu'ils constituassent l'aristocratie foncière, partir à la conquête de son royaume soulevé : chaque région naturelle s'étant déclarée indépendante, le pouvoir de Rodéric ne s'exerçait que sur une partie très restreinte de la péninsule Ibérique ; toutes les régions étaient favorables aux fils de Vitiza, qui avait nommé leurs gouverneurs. Réchésinde dominait la Bétique ; Théodomir devint comme le vice-roi du Levant, y maintenant son autorité en pleine tourmente durant de nombreuses années. Agila lui-même gouverna longtemps le littoral méditerranéen et la Narbonnaise ; il fit frapper des monnaies à son nom à Narbonne et à Tarragone. L'élection de Rodéric était purement nominale ; la minorité qui l'avait mis à sa tête n'avait plus aucun prestige pour l'imposer au peuple.

Ayant été gouverneur de la Bétique, Rodéric se dirigea vers le sud de la péninsule Ibérique, pour en déloger les partisans des fils de Vitiza ; il croyait y avoir encore des amis. En outre, l'actuelle Andalousie était alors la région la plus riche de la contrée : celui qui la tenait avait un atout essentiel dans son jeu ; selon l'histoire classique, c'est en Bétique occidentale que se décida l'avenir de la péninsule pour les siècles à venir. Rodéric était probablement courageux mais peu cultivé : les subtilités spirituelles ou intellectuelles de la guerre civile dont il était un des protagonistes essentiels, devaient lui échapper complètement ; d'où sa défaite. La Bétique était — et allait demeurer jusqu'aux Temps modernes — la région la plus évoluée d'Occident : elle détenait un héritage culturel considérable, reçu de la civilisation romaine ; elle rendait à cette dernière le service qu'avait rendu l'école d'Alexandrie à la civilisation grecque. Dans cette tradition maintenue par Isidore de Séville et ses disciples, et enrichie par les leçons de Byzance et le génie populaire, allaient s'enraciner les éléments autochtones qui donneraient vie à la culture arabo-andalouse : l'atmosphère de cette province était contraire à l'idéal du monarque qui prétendait la soumettre.

Rodéric voulut-il en imposer à l'opinion ibérique par un coup d'éclat, en frappant d'abord là où ses ennemis étaient les plus puissants, et en détruisant d'emblée leurs forces les plus importantes ? Dépourvu d'esprit critique, comme beaucoup de militaires, il avait minimisé les moyens de l'adversaire et surestimé les siens ; presque tout le monde était contre lui. Par un coup d'audace, il parvint à vaincre Réchésinde, qui tomba au combat ; mais en se présentant devant Séville, il affrontait Oppas, archevêque de la ville et oncle de ses rivaux au Trône. Chrétienne ou musulmane, la tradition est unanime pour déclarer que l'archevêque a aidé les Arabes à s'emparer de la péninsule : au plus fort de la bataille du Guadalète, il se serait retourné contre Rodéric ; sa présence dans les rangs de l'armée de l'usurpateur, a tout de même paru étrange à certains chroniqueurs, qui attribuent la trahison à un nommé Sisebut. Quoi qu'il en fût, la *Chronique d'Alphonse III* a placé ensuite Oppas à la tête des troupes d'un prince arabe dont nous ignorons tout, mais qu'il conduisit contre Pélage,

retranché dans les montagnes des Asturies pour préparer la fameuse reconquête de huit siècles : l'archevêque tint à la forte tête un long discours où il lui enjoignait de se rendre aux musulmans ; grâce à l'intervention de la Vierge, l'armée sarrasine se trouva décimée, et le saint homme prisonnier.

La péninsule Ibérique était devenue musulmane par l'action d'une de ses plus hautes autorités ecclésiastiques ; les auteurs chrétiens n'ont eu aucune peine à résoudre la contradiction : Oppas aussi était un suppôt de Satan. De fait, il n'y a pas d'autre explication si l'on suit les données de l'histoire classique : il semble invraisemblable que les Ibériques aient introduit eux-mêmes les envahisseurs dans leur pays ; il est encore plus insolite de supposer que l'opération ait été dirigée par un prince de l'Eglise romaine. En revanche, si nous admettons qu'il n'y a pas eu d'invasion, et que dans la compétition religieuse, cet ecclésiastique a suivi le mouvement hétérodoxe, tout s'éclaire : acquis aux conceptions ariennes, Oppas est intervenu dans la politique en faveur de son frère, puis de ses neveux, pour des raisons de famille mais aussi en accord avec ses idées. Nous ne pouvons juger quel rôle il a joué dans la rédaction des canons du XVIIIe concile de Tolède, mais nous pouvons affirmer qu'il appartenait à l'équipe dirigeante du mouvement révolutionnaire hétérodoxe ; étant donné sa parenté étroite avec la famille royale, l'importance de sa charge et le rôle que lui attribue la tradition dans les événements de l'époque, il est vraisemblable qu'il est intervenu activement dans la propagation de l'idéal qui allait s'imposer à toutes les populations de la péninsule et en faire une terre d'islam. Au demeurant, il ne fut pas le seul haut-dignitaire ecclésiastique dont la conduite fut opposée à l'idéal et la politique représentés par Rodéric ; selon la *Chronique latine anonyme*, Sinderède, archevêque de Tolède, aurait joué un rôle aussi important que celui de l'archevêque de Séville.

Oppas fut donc du nombre de ces personnages qui, imbus d'un caractère sacerdotal éminent, sont, des premiers jours du christianisme aux Temps modernes, passés dans la dissidence : les annales chrétiennes et les chroniques syriaques nous ont transmis les noms de prélats qui, appartenant aux provinces asiatiques de Byzance, avaient, un siècle plus tôt,

glissé vers l'hérésie et l'islam en vertu du même processus que connaissait la péninsule Ibérique au début du VIIIe siècle ; les derniers représentants de cet esprit qui conduit à préférer suivre ses convictions plutôt que de respecter une discipline désuète seraient les évêques qui passeraient à la Réforme. Il est aussi possible d'expliquer la disparition des canons du XVIIIe concile de Tolède, maintenant : il était impératif que leurs propositions hérétiques n'apparussent pas dans un texte qui avait force de loi chez les orthodoxes.

Après l'arrivée de Rodéric en Andalousie et sa victoire sur Réchésinde, les partisans des fils de Vitiza demandèrent du renfort à ceux des leurs qui se trouvaient en Afrique, dans la province visigothe du nord du Maroc : d'après la tradition berbère, le gouverneur Tarik — accompagné, selon la tradition chrétienne, d'un nommé Olban, devenu Julien dans la légende — débarqua en Algésiras avec des troupes rifaines et se joignit à l'armée des fils du roi défunt ; nous ignorons qui était le commandant en chef. Un engagement eut lieu dans la plaine alluviale du rio Guadalète, près de la baie de Cadix : trahi par les siens, ou simplement dominé par des forces supérieures, Rodéric fut défait ; son règne avait duré un an et demi. Expulsé d'Andalousie, l'usurpateur trouva probablement refuge en Lusitanie : dans la *Chronique d'Alphonse III*, le roi commanditaire a fait écrire que s'étant emparé de la ville aujourd'hui portugaise de Viseu, il y avait trouvé une sépulture avec l'inscription « Ici repose Rodéric, roi des Goths » ; dans sa *Corographie portugaise*, publiée en 1708, l'abbé Antonio Carvalho da Costa a consigné que cette sépulture se conservait encore à l'époque en l'église Saint-Michel de Fétal, hors des murs de la ville. Outre la monnaie de Rodéric battue à Tolède, lors de son couronnement, nous en avons une autre qui a été battue à Egitania, autre ville du Portugal.

Nous avons dit que nous ne possédons aucun témoignage sur les événements survenus dans la péninsule Ibérique en ces années 710-715 ; le schéma que nous en proposons résulte de la confrontation des trois traditions andalouse, berbère et chrétienne nordique. L'incertitude où l'on était déjà sur ces événements au IXe siècle, a suscité la propagation en Andalousie du principe selon lequel la péninsule aurait été envahie comme

l'Egypte par les Arabes, avec d'autres conceptions destinées à fixer dans les populations ibériques les idées-forces de la civilisation arabo-musulmane ; nous pouvons suivre l'évolution du mythe, soit dans le camp musulman soit dans celui des chrétiens. Aussi est-il difficile d'apprécier si notre schéma possède une consistance historique, ou s'il n'est que le reflet des enseignements du Cordouan Ibn Habib, antérieurs aux textes qui nous sont parvenus : le point litigieux est moins l'éclatement d'une guerre civile à la mort de Vitiza, thème qui n'intéressait pas la propagande égyptienne, que la traversée du détroit de Gibraltar par des forces arabes commandées par un certain Moussa, prophète de son état ; il nous faut encadrer les faits dans leur contexte historique.

La plupart des historiens qui se sont occupés de cette tranche d'histoire ont curieusement oublié que le nord du Maroc : la Mauritanie tingitane (de *Tingis*, Tanger), était alors une province du Royaume visigoth — comme la Narbonnaise, rattachée à la Tarraconaise ; dans la description qu'il a faite de la péninsule Ibérique soixante-quinze ans plus tôt, dans ses *Etymologies*, Isidore de Séville a précisé qu'elle était découpée en six provinces : « la Tarraconaise, la Carthagénoise, la Lusitanie, la Galice, la Bétique et, passant par le détroit en Afrique, la Tingitane ». Dozy a soutenu que cette dernière était alors byzantine : dans son *Histoire des Goths*, Isidore a décrit comment ceux-ci, sous le règne de Theudis, en avaient été délogés par les Byzantins ; répondant aux critiques qui lui étaient faites, le savant hollandais a affirmé, dans la troisième édition de ses *Recherches*, qu'Isidore avait mis la Tingitane dans son énumération pour indiquer qu'il considérait qu'elle appartenait en droit au Royaume visigoth, mais en fait, elle relevait de l'Empire byzantin. Dozy n'ayant apporté aucun témoignage à l'appui de son interprétation, il est bien difficile de contredire l'assertion des *Etymologies*, d'autant qu'il s'agit d'un texte didactique ; en outre, Simonet a traduit un texte arabe d'après lequel la péninsule était divisée en six régions, la sixième étant « Tanger et sa terre ».

A la bibliothèque de l'Escurial se trouve un manuscrit d'origine asturienne et daté de 780 qui décrit les évêchés de

la péninsule Ibérique : Tanger y figure dans la province de Bétique ; cette division ecclésiastique apparaît aussi dans des textes arabes postérieurs. Influencés sans doute par Dozy, certains historiens espagnols, tels Simonet ou Saavédra, ont voulu minimiser ces difficultés : au XIX[e] siècle, on n'avait encore que peu de renseignements sur le passé de l'Afrique du Nord ; dans la confusion qui en découlait, ils ont compris le besoin, pour rendre admissible l'invasion de la péninsule par les Arabes, de gonfler l'existence d'un état marocain musulman. Nous savons que l'islamisation de l'Afrique du Nord n'a été achevée que dans la seconde moitié du IX[e] siècle ; la guerre civile y avait sévi durant plus d'un siècle et demi. Le contexte historique confirme l'affirmation d'Isidore de Séville*; cette demande de renforts dont la réalité est prouvée par toutes les chroniques, les partisans des fils de Vitiza ne l'ont pas adressée à des étrangers. Hinojosa a fait justice de la légende des amours de Rodéric avec la fille du comte de Ceuta ; nous pouvons néanmoins concevoir que les amis du défunt roi aient lancé un appel à l'aide du gouverneur de Tingitane. Ayant été nommé par Vitiza, ce haut-fonctionnaire devait appartenir au camp des unitaires ; il était un coreligionnaire de ceux qui lui demandaient assistance.

Dans la *Chronique du Maure Rasis*, il a été rapporté que lors du décès de Vitiza, les seigneurs visigoths eurent peur qu'étant régie par un enfant, la péninsule Ibérique ne fût envahie : « En raison de son âge tendre, l'Espagne pourrait se trouver soumise à l'autorité de nations étrangères, soit de l'empereur de Constantinople soit de celui des Romains. » Ce péril ne venait pas d'un empire arabo-musulman s'étendant jusqu'au Maghreb, et par conséquent plus proche et plus dangereux pour un royaume chrétien ibérique, mais des maîtres du monde chrétien ; en n'évoquant pas l'existence d'un état musulman de l'autre côté du détroit de Gibraltar, ce chroniqueur qui écrivait au X[e] siècle nous a assez prouvé qu'il n'y en avait pas encore au début du VIII[e]. Nous ne pouvons douter que les quelques milliers de Rifains venus avec Tarik et Olban ne parlaient pas l'arabe : même si les Arabes venaient de les mettre enfin à la raison, ils n'étaient certainement pas déjà musulmans et arabophones ; au demeurant, s'ils sont aujour-

d'hui musulmans, les Rifains parlent toujours leur dialecte berbère. Leur élite et celles des peuples qui vivaient alors dans la plaine marocaine ont vraisemblablement suivi la même évolution religieuse que les élites ibériques ; l'Andalousie et le Maroc ont suivi le même processus culturel depuis le paléolithique jusqu'au XV[e] siècle.

Nous pouvons mieux concevoir comment Tarik et ses hommes ont pu franchir le dangereux détroit de Gibraltar : les partisans des fils de Vitiza ont envoyé les gens de Cadix les chercher ; marins et commerçants, ces derniers n'intervenaient pas nécessairement dans la politique pour cela mais ont simplement loué leurs services et assuré ce transport comme s'il s'agissait de toute autre marchandise. A cette époque, il n'y avait pas encore de ligne de démarcation entre les deux rives de la Méditerranée, telle celle qui allait séparer chrétiens et musulmans ; les relations de tous ordres étaient constantes entre la Bétique et la Tingitane, comme il est normal entre des régions de même civilisation, voire du même royaume. La venue de Rifains à l'aide d'Ibériques n'a rien d'extraordinaire : quand César faillit finir sa carrière et son existence à Munda, près de Cordoue, il fut tiré d'affaire par la cavalerie de Beyyoud, chef africain ; à toutes les époques, des mercenaires rifains étaient venus offrir leurs services aux souverains visigoths, comme ils allaient continuer à les offrir aux émirs ou califes ibériques.

D'après la tradition berbère, les guerriers passés d'Afrique en Bétique pour assister les fils de Vitiza contre Rodéric, étaient d'origines diverses : la plupart étaient marocains ; le reste était dominé par des Byzantins, ou des gens de leurs provinces. Lors de la propagation en Egypte du mythe de l'invasion de la péninsule Ibérique par les Arabes, certains, pour tourner ceux-ci en dérision, ont affirmé qu'ils n'étaient que seize dans une armée de « douze mille hommes » ; dans ce petit nombre se trouvait peut-être Moussa ben Noçaïr. Même en admettant ce dernier point, nous ne pouvons encore établir aucune continuité, ni terrestre ni maritime, entre ces condottières basanés et le centre énergétique musulman de Damas, à plus de cinq mille kilomètres des Colonnes d'Hercule.

Cette tradition doit comporter un fond de vérité historique, mais il est difficile de dégager celle-ci de la gangue formée par le mythe égyptien, les apports culturels postérieurs et la transformation de l'atmosphère religieuse, produit d'un processus d'arabisation réalisé au cours des siècles où furent rédigées les chroniques. Les exploits des ancêtres lors de la guerre civile ibérique en ont imposé aux générations marocaines ultérieures, surtout dans les familles ou les tribus dont des aïeux y avaient joué un rôle, plus ou moins important mais outré par l'amour-propre et l'éloignement dans le temps ; pieusement conservée, cette tradition nous est pourtant parvenue très déformée. L'exemple le plus frappant est la chronique d'Ibn al-Kotiya, écrite au tournant des X[e]-XI[e] siècles : étant un descendant direct d'une petite-fille de Vitiza, le rédacteur aurait pu maintenir avec plus de rigueur que tout autre la tradition des Ibériques unitaires ; les spécialistes sont unanimes à tenir ce texte pour dépourvu de sens historique et de valeur documentaire (son auteur ignorait le rôle joué par son ancêtre dans les événements qu'il a rapportés).

Contemporains de la contre-réforme almoravide, les chroniqueurs arabes ont imaginé les héros de la conquête d'après les modèles qu'ils avaient sous les yeux ; la légende formée autour de Moussa, ne correspond pas au contexte historique que nous pouvons reconstituer. Selon ces auteurs, le héros était né à La Mecque en 640 et y serait mort en 718 : en 711, il avait 71 ans ; pour l'époque, c'était plus qu'un vieillard. En ces temps, les généraux devaient être jeunes, pour soutenir l'effort physique que représentait une campagne longue ; s'il n'était pas déjà abattu par la fatigue ou la maladie, un homme simplement mûr était à la retraite. Moussa aurait, à cet âge, effectué le déplacement depuis l'Orient jusqu'à la péninsule Ibérique : ce seul fait serait un exploit ; sa transfiguration en un chef militaire ayant dirigé l'invasion de la péninsule, relève de la fable. Un général doit avoir des troupes : l'expédition partie d'Orient ne résiste pas à la critique ; quel ascendant pouvait avoir Moussa pour embrigader les Marocains dont les chroniqueurs berbères ont constitué l'essentiel de ses effectifs ? Comment s'entendait-il avec leurs officiers, puisqu'ils parlaient une autre langue que lui, et qu'il

n'y avait certainement pas encore d'interprète, l'arabe restant, dans le Rif, aussi exotique que le chinois ? Les auteurs anciens ont été unanimes à ne pas vouloir nous dire comment Moussa pouvait se trouver au Maroc, y disposer d'un corps d'armée, passer avec dans la péninsule et la conquérir en trois ans, le tout à un âge canonique : l'exagération a engendré la caricature ; au demeurant, les exploits prêtés ici à Moussa sont des réminiscences livresques ou traditionnelles de faits d'armes similaires et plus ou moins fantastiques attribués en Orient à des chefs nomades venus d'Arabie.

Nous ne possédons aucune documentation sérieuse sur Moussa : les textes les plus anciens qui ont rapporté ses hauts-faits, sont égyptiens et datent du début du IXᵉ siècle ; il nous est impossible de décider s'il s'agit d'un personnage imaginaire, comme l'évêque Isidore Pacense, ou bien, s'il a existé, de dégager les traits principaux de sa biographie et d'en conclure qu'il est venu ou pas dans la péninsule Ibérique. En tenant compte de l'atmosphère qui a présidé à la rédaction des chroniques berbères, nous pouvons tout au plus suggérer une alternative : ou bien Moussa est un personnage fabuleux, et ses exploits dans la péninsule doivent être retranchés des histoires sérieuses ; ou bien il y eut un fond de vérité aux traditions égyptienne et berbère, mais Moussa serait non un général mais un missionnaire. Le rédacteur de la chronique berbère *Akhbar majmoua* nous l'a présenté plus comme un « prophète » que comme un militaire : la crise révolutionnaire ayant suscité une grande effervescence dans les régions méditerranéennes, toutes sortes de gens ont sans doute débarqué sur le littoral ibérique dès le début des troubles ; certains venaient chercher fortune ou simplement dépenser leur énergie et satisfaire leur besoin d'aventures, d'autres voulaient peut-être propager la doctrine de Mahomet.

Quand ils ont appris qu'une crise grave avait éclaté dans la péninsule Ibérique entre les partisans de l'unicité, qu'ils tenaient pour leurs frères, et les polythéistes, comme ils concevaient les trinitaires, les musulmans d'Orient n'ont pas pu ne pas s'émouvoir : cela leur a rappelé les événements qui s'étaient passés chez eux un siècle plus tôt ; le prosélytisme le plus simple et le plus honnête les a sans doute incités à aider,

par la parole et par l'action, ces Ibériques qui avaient des idées religieuses si proches des leurs. Dans l'impossibilité de leur envoyer des renforts militaires, en raison de la distance et des moyens de communication, ils leur ont d'abord dépêché des émissaires, pour s'enquérir sur la situation de leurs coreligionnaires et leur transmettre leur sympathie ; puis, ayant reçu de bonnes nouvelles, ils ont dirigé vers la péninsule des armes, de l'argent, des livres et des missionnaires, ces derniers dans l'espoir d'engager leurs frères lointains à aller plus avant dans leur unitarisme et à entrer dans la grande famille musulmane (n'est-ce pas de la même façon que le communisme s'est répandu dans le Tiers Monde ?).

Du lot de propagandistes débarqués dans la péninsule Ibérique, un homme exceptionnel s'est détaché, soit par son prestige soit par l'importance du rôle qu'il a joué : Moussa fut peut-être chargé de mission par les confréries musulmanes, voire par le Calife, pour établir des relations suivies avec les unitaires ibériques ; le long et périlleux déplacement de ce vieillard s'expliquerait mieux. Avec la marche du temps, cet envoyé spécial fut transformé en prophète : dans *Akhbar majmoua*, qui date du début du XIᵉ siècle, Moussa a été assimilé aux prédicateurs allant de tribu en tribu ; il préfigurait les prophètes almoravides. Les chroniqueurs postérieurs, qui avaient oublié l'effervescence religieuse du VIIIᵉ siècle, ont attribué un caractère militaire au héros ; c'étaient maintenant Yassin et Youssouf qui étaient les modèles.

L'anachronisme dénoncé et l'emphase du chroniqueur musulman dissipée, une alternative se pose aussi pour Tarik : ou bien il n'était qu'un chef de tribu berbère soumis au gouverneur de la Tingitane, ou bien, si nous acceptons l'information berbère selon laquelle Tarik était le gouverneur de Tanger, il aurait été d'origine germaine — ce que son nom orthographié à la visigothe : « Taric », peut parfaitement nous engager à admettre *. Cela expliquerait sa charge très impor-

* Dans cette hypothèse, « Taric » signifierait « fils de Tar ». Toutefois, il faut remarquer qu'en arabe, « tarik » est le participe actif du verbe *taraka*, qui signifie « frapper », et qu'on retrouve dans le mot français « matraque » (le préfixe arabe *ma-* sert à former le substantif désignant l'objet avec lequel on fait l'action indiquée par le verbe); dans ce cas,

tante ; à la demande des fils du souverain qui l'avait nommé, et qu'il tenait pour son maître, il traversa le détroit avec des troupes de mercenaires marocains, pour soutenir le parti de la légitimité, en même temps celui de ses idées. Son autorité provinciale expliquerait aussi que Tarik fut, selon certains auteurs, le commandant en chef des troupes unitaires à la bataille du Guadalète : Réchésinde étant mort, Agila trop jeune et Oppas ecclésiastique, il était, en tant que gouverneur, le plus haut dignitaire civil et loyaliste présent en Bétique.

Dans les chroniques berbères les plus anciennes, Tarik et ses troupes ont été travestis en Marocains arabisés : il est encore plus curieux de constater que les Ibériques unitaires y ont disparu ; ces textes ne nous ont rien rapporté sur les combattants auxquels Tarik était venu prêter main forte. Il en est de même dans les textes latins orthodoxes ; même le rôle joué par Olban n'est pas évoqué, bien que sa réalité soit prouvée par ailleurs. Dans la seconde partie qu'il a donnée à la *Chronique d'Albelda,* au x[e] siècle, Vigila s'est permis de lever prudemment le voile : « A l'époque où Rodéric gouvernait les Goths, une dissension a été à l'origine d'une nouvelle querelle entre eux ; comme une partie désirait voir le Royaume en ruines, par leur entreprise et par un pacte, les Sarrasins sont entrés en Espagne. » ; encore ne traduisons-nous l'expression « *quorum favore* » que par « leur entreprise », car le sens le plus fréquent de *favor* est « inclination », ce qui corserait la controverse, en autorisant à supposer que pour le chroniqueur, il y avait une communauté de sentiments ou d'idées entre un certain parti goth et les Sarrasins. Les autres chroniqueurs orthodoxes, inhibés par un complexe d'infériorité, ont passé sous silence leurs compatriotes composant le camp des vainqueurs dans les combats et dans l'avenir des idées ; dans leur chauvinisme et leur incompréhension totale de leur propre histoire, les chroniqueurs berbères n'ont pas pu ou pas voulu parler de leurs alliés.

« Tarik » signifie « le frappeur », le « cogneur » — ce qui pourrait être un surnom que les chroniqueurs musulmans ont donné à un chef berbère victorieux dans la péninsule Ibérique, et qui aurait supplanté son nom originel (ce serait un fait analogue à ce qui s'est passé pour Charles Martel). A moins que les chroniqueurs berbères n'aient spontanément transcrit le nom germain « Taric » sous la forme arabe « Tarik », qui avait donc un sens pour eux.

Par la conjonction de deux mentalités pourtant opposées, la plupart des Ibériques du début du VIII[e] siècle ont été métamorphosés : en hérétiques ou en Sarrasins par les uns, en musulmans ou en Arabes par les autres ; seules les minorités orthodoxe et juive ont échappé à l'enchantement. Les ferments de la culture arabo-andalouse sont devenus comme les fondations souterraines d'un édifice grandiose. Au demeurant, les héros de la première heure n'ont pas été mieux traités : comme celle de Rodéric ou d'Olban, l'action de Tarik ou de Moussa ne luit que peu de temps ; à peine les a-t-on fait débarquer que leurs noms font place à d'autres, moins connus. Seuls les vrais conquérants ont été digérés par leur conquête ; leurs suivants ont englouti les populations ibériques.

Les historiens classiques ont commis une grossière erreur géographique : obnubilés par les chroniques berbères, rendues accessibles par les arabisants espagnols, ces auteurs n'ont guère pris conscience de la portée strictement locale de ces textes. L'action décisive de tous ces personnages : Rodéric, Réchésinde, Oppas, Sisebut, Tarik, Moussa... s'est déroulée sur une superficie représentant à peine le dixième de l'Andalousie ; les historiens lui ont donné pour cadre la péninsule Ibérique entière, et quelques provinces françaises pour être moins à l'étroit. Ils ont vu dans la bataille du Guadalète l'événement qui avait mis fin non seulement à la tentative de Rodéric de conquérir son royaume mais à la monarchie visigothe même ; vainqueurs de l'engagement et soutenus par tous les gouverneurs, les fils de Vitiza avaient tous les titres nécessaires pour l'incarner.

Personne ne s'est posé la question de savoir comment les chefs berbères, supposés musulmans, ont supplanté ces prétendants légitimes, alors que leur grand stratège Tarik semble avoir quitté la péninsule quelques mois plus tard, ni comment ces derniers se sont laissé faire, alors qu'ils disposaient du gros des effectifs de l'armée victorieuse : même en acceptant le plus grand nombre donné pour l'armée de Tarik, soit 12 000 hommes, et en tenant pour exagéré celui de 100 000 fourni pour celle de Rodéric, il reste évident que l'ensemble constitué par les troupes des fils de Vitiza et les partisans

de l'unicité qui s'y étaient agrégés devait compter un effectif bien supérieur à 12 000 hommes, puisque cet ensemble et l'armée de Tarik vainquirent l'énorme armée de Rodéric ; sans compter que durant la bataille, une partie de cette dernière armée passa de l'autre côté, plus vraisemblablement auprès des fils de Vitiza ou des unitaires qu'auprès de Tarik, si celui-ci était réellement musulman. Lévi-Provençal a ajouté : « On peut se demander si les chroniqueurs arabes n'ont pas réduit le chiffre [de l'armée de Tarik] à plaisir, afin de marquer davantage le résultat obtenu. C'est néanmoins peu probable : les musulmans n'étaient guère outillés à cette époque pour le transport maritime d'une armée considérable. Les troupes de Tarik auraient à peine compté un total de 7 000 hommes. » ; il est d'autant moins excusable d'avoir fait comme les autres de la bataille du Guadalète un événement transcendant et d'avoir contribué à la faire accéder, avec son homologue de Poitiers, à la catégorie des dates essentielles de l'histoire de l'Occident.

L'erreur apparaît dès que nous déployons une carte ; si elle a vraiment eu lieu, la bataille du Guadalète n'a pu donner à un envahisseur aucun avantage stratégique mais seulement la satisfaction de fouler le sol ibérique. Dans le meilleur cas, le vainqueur ne trouvait à sa merci que la plaine de la Basse Andalousie occidentale, les terrasses alluviales autour de l'embouchure du Guadalquivir, mouchoir de poche marécageux dominé par des massifs montagneux importants dont les cols sont certes bas mais suffisamment étroits et tortueux pour permettre à des effectifs réduits de tenir en échec des forces très supérieures ; on le verrait deux siècles plus tard, quand Ibn Hafsoun établirait dans les montagnes de Ronda, qui surplombent le détroit, un royaume chrétien qui résisterait plus de cinquante ans aux troupes puissantes des émirs de Cordoue. Quels qu'ils furent, les événements survenus en Basse Andalousie vers 710 ne possédaient qu'un caractère local ; ils ont été exagérés par les historiens, parce que ceux-ci se trouvèrent en possession des rares écrits qui nous sont parvenus sur le début du VIIIe siècle en un temps où l'on ne savait encore rien sur ce qui s'est passé à cette époque dans le reste de la péninsule Ibérique et dans le sud de la France.

XX

S'il est honnête, l'historien qui a tenté d'établir la relation des événements survenus dans la péninsule Ibérique après 711, finit par reconnaître son impuissance : nous n'avons aucune documentation sur ce qui s'est passé durant la première moitié du VIIIe siècle. Nous pouvons seulement énoncer que les Ibériques, saisis par la crise climatique et ses conséquences sociales, ont précipité l'évolution des idées au sein de leur société, et que c'est pendant ces décennies que s'est amorcé le processus d'arabisation des populations de la contrée, second temps de la crise révolutionnaire. L'opinion arienne a été captée par la doctrine de Mahomet ; un autre langage a commencé à se substituer au latin, arme de l'ennemi orthodoxe. Mais comment ces germes féconds sont-ils apparus sur ce sol et s'y sont-ils implantés ? Incomplets et anachroniques, les textes berbères ne fournissent aucune information à ce sujet : pour leurs auteurs, qui reportaient sur le passé l'atmosphère de leur temps, l'islam et l'arabe étaient apparus dans la péninsule comme par génération spontanée.

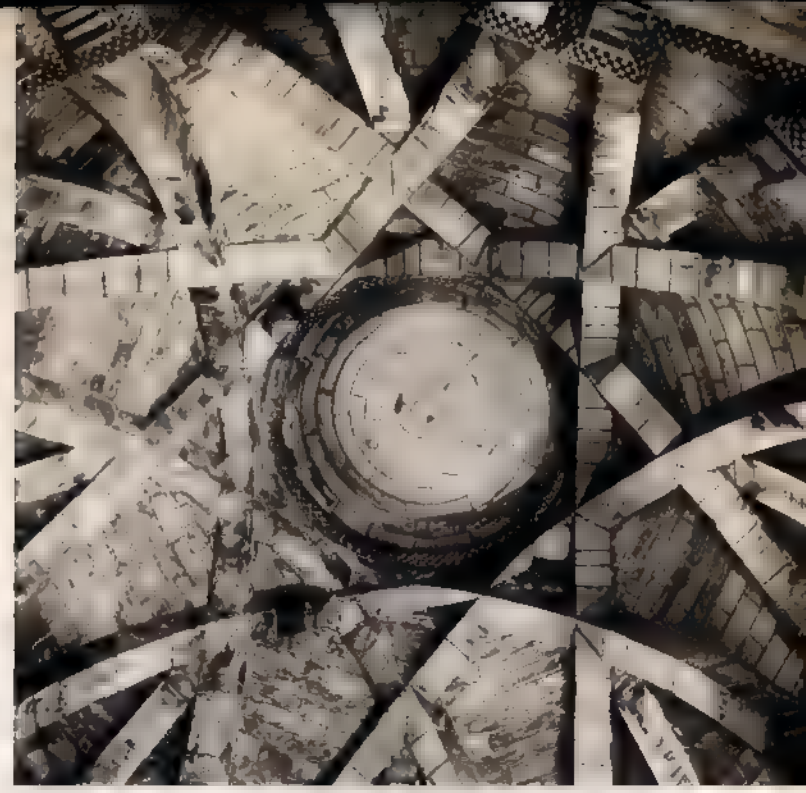
Dans ces chroniques, les Goths aussi portent des noms arabes : il est difficile pour les spécialistes eux-mêmes d'y retrouver les racines latines ou germaniques ; quelques-uns, dont Simonet et Saavédra, se sont néanmoins efforcés d'en reconstituer l'origine. Cela est moins difficile lorsque le personnage est très connu : Oppas se nomme Ebba dans *Akhbar majmoua*, Ona dans *Fathou l-Andalouci* ; Olban-Julien, comte de Ceuta, devient Youlian, Oulian, Ilian, Ilban, Balian... Les chroniques latines étant muettes sur les événements survenus après 711 dans les régions de la péninsule perdues pour l'orthodoxie, la reconstitution des noms des Ibériques qui se

sont distingués alors devient pratiquement impossible : quelle était la nature réelle de la personnalité désignée par le nom d'Abd ar-Rahman ibn Abd al-Lah al-Ghafeki ? Ne pouvons-nous pas supposer que ces cavaliers qui ont poussé une incursion jusqu'au Poitou, et que la tradition prétend avoir été des Arabes, n'étaient en fait que des gens du Domaine Pyrénéen qui ne nous sont connus que sous des noms arabes ?

Les chroniques latines du IXᵉ siècle ont été rédigées par des clercs qui vivaient dans des régions nordiques de la péninsule où le christianisme était parvenu à se maintenir : c'étaient les plus pauvres et les plus arriérées de la contrée ; ne jouissant pas de grandes conditions intellectuelles, ces auteurs ne pouvaient donner que des textes limités, tant en portée qu'en nombre. Comme les rédacteurs des chroniques berbères, les chroniqueurs latins ne s'intéressaient qu'aux événements de leur région : le problème général les a dépassés ; à les lire, il nous semble que les Sarrasins sont tombés du ciel. Qui étaient ces « Sarrasins » ? Quelle était leur terre d'origine ? Quel était alors leur chef ? S'ils étaient venus par le détroit de Gibraltar, comment l'avaient-ils franchi ? Comment avaient-ils réussi à conquérir un territoire aussi vaste que la péninsule Ibérique ? Qui y commandait maintenant ? Quel était leur nombre, leur organisation, leurs intentions ?

Le même silence s'est étendu sur les Ibériques qui, tenants de l'unicité, ont appelé les Sarrasins ; d'après le rédacteur de la *Chronique d'Alphonse III*, ils sont tous morts : « Ceux-là mêmes qui furent la cause de la ruine de la patrie périrent par le glaive en compagnie des Sarrasins...Celui que l'iniquité précède court en vain. » Le chroniqueur latin encourt le même reproche d'anachronisme que ses confrères berbères : il a jugé l'époque passée de la péninsule selon l'atmosphère qui régnait de son temps dans les vallées du Nord restées chrétiennes ; il n'a pas cherché à comprendre — ou n'a pas voulu admettre — l'état d'esprit qui, au siècle précédant celui où il vivait, avait mené à la division des Ibériques en deux camps irréductiblement opposés.

Seule la connaissance de l'évolution des idées peut aider à combler les lacunes résultant de notre ignorance des événe-



Torres del Rio (Navarre) : église du Saint-Sépulcre. Cliché M. Otthoffer.



Mosquée de Cordoue. Cliché Boudot-Lamotte.



Grenade (Andalousie) : l'Alhambra. Cliché Boudot-Lamotte

Alhambra. Cliché Nestgen.



ments ; sous cet éclairage nouveau, certains faits glanés dans les chroniques reprennent leur signification d'antan. Il semble que la guerre civile où se sont affrontés les orthodoxes et les unitaires ait été assez brève : la *Chronique d'Albelda* nous a rapporté que « la guerre entre les Sarrasins et les Goths se poursuivit avec rage durant sept ans ». La rédaction de ce texte est étrange : à le prendre à la lettre, nous pouvons conclure que cette guerre n'intéressait pas les Ibériques, puisque ni les Goths ni les Sarrasins n'en étaient ; les combats eurent lieu entre des étrangers à la contrée où ils se déroulèrent. Voilà qui en dit long sur le complexe d'infériorité qui inhibait le bon moine ; il ne pouvait se fixer les idées sur la crise révolutionnaire qu'avaient vécue ses aïeux, et dont il n'était pas à même de comprendre l'effet sur les événements de sa propre époque.

Aux malheurs d'une querelle fratricide vinrent s'ajouter la disette et les maladies : les régions les plus affectées furent les régions hautes du sud de l'Andalousie et de la Méséta, et surtout la vallée de l'Ebre ; le procès d'aridité transforma alors cette dernière. Les chroniqueurs berbères ont évoqué la famine qui sévit à cette époque dans la péninsule Ibérique : d'après *Akhbar majmoua*, les années les plus sévères furent celles du milieu du VIIIe siècle ; « Les gens de l'Espagne diminuèrent de telle sorte qu'ils auraient été vaincus par les chrétiens si ceux-ci n'avaient pas aussi été préoccupés par la famine. » Le rédacteur a utilisé l'expression « les gens de l'Espagne » pour désigner les Ibériques en opposition avec les chrétiens : non seulement il ne nous a pas rapporté l'anéantissement des populations non chrétiennes de la péninsule mais seulement leur diminution, mais il a établi une distinction très nette entre ces populations et la chrétienté.

Décimés par la dénutrition, les habitants de la péninsule Ibérique durent réaliser de grands déplacements, à la recherche d'aliments : nous en avons un témoignage dans la chronique de Paul Diacre, moine du mont Cassin qui l'a rédigée dans la seconde moitié du VIIIe siècle (c'est la plus ancienne de celles qui nous sont parvenues) ; il a sans doute recueilli le récit de voyageurs français qui appartenaient vraisemblablement aussi à l'ordre des bénédictins et avaient eux-mêmes

reçu des informations de frères venus d'outre-Pyrénées. « A cette époque, venant d'Afrique par un endroit nommé Ceuta, des Sarrasins envahirent le monde ibérique. Puis, durant dix ans, ils pénétrèrent dans la province gauloise d'Aquitaine avec leurs femmes et leurs enfants, comme s'ils allaient s'y établir. » ; ce texte peut donner lieu à deux interprétations.

Contrairement à ce qui a été rapporté dans les chroniques postérieures, l'arrivée des Berbères en Espagne a été pour cet auteur moins une invasion les armes à la main qu'une émigration : on ne part pas en guerre en emmenant sa famille. S'il en fut ainsi, nous pouvons assimiler ce mouvement de population à ceux qui relèvent de la loi de Breasted : la famine sévissant dans leur pays, des tribus marocaines l'auraient quitté pour dix ans, en quête de nourriture ; errant par les chemins (comme aujourd'hui les gitans), ces Rifains auraient peu à peu gagné le sud-ouest de la France, puis, un grand nombre étant morts en route, les survivants auraient perdu espoir de regagner leur patrie et été assimilés par les populations de régions épargnées par la pulsation climatique.

Ou bien, en raison de la confusion des nouvelles parvenues dans son lointain monastère italien, Paul Diacre a fondu en un seul deux événements distincts : d'une part, le passage du détroit de Gibraltar par les troupes de Tarik, dont certains éléments — éparpillés à travers la péninsule, et métamorphosés plus tard en Sarrasins par la passion religieuse ou nationaliste — ont fait croire — ou permis de faire croire — à une invasion par un peuple exotique et mystérieux ; d'autre part, une migration de populations de la vallée de l'Ebre, lesquelles, fuyant la disette provoquée en leur région par la pulsation, ont peut-être entraîné à leur suite, au-delà des Pyrénées, un certain nombre de ces aventuriers — d'où le caractère à la fois familial et bigarré des émigrants.

Avec la prudence qui s'impose, nous devons préférer la seconde interprétation : une émigration populaire réalisée par voie maritime est une opération délicate. En outre, nous ne pouvons croire qu'elle eût été gratuite ; les marins de Cadix, seuls à pouvoir la réaliser, n'avaient aucune raison de transporter ces gens sans être rémunérés. Cette rémunération eût été prohibitive pour ces pauvres hères affamés ; il n'y a

aucune comparaison possible avec le passage des Vandales, demandé et subventionné par le Pouvoir central. Dans les chroniques berbères qui ont recueilli la tradition marocaine, il n'y a aucune indication susceptible d'appuyer la première interprétation ; d'après *Akhbar majmoua*, c'est au contraire des Ibériques qui seraient passés au Maroc.

« La famine s'accentuant, les gens de l'Espagne partirent chercher des vivres à Tanger, en Asila et dans le Rif berbère. Ils s'embarquèrent d'une rivière appelée rio Barbate. » Voilà un des rares témoignages sur les migrations provoquées par la disette ; il n'évoque pas la première crise, après la mort de Vitiza, mais la seconde, au milieu du siècle. Néanmoins, nous ne pouvons douter que des mouvements importants de populations motivés par la famine, eurent lieu à la première époque ; maintenu dans la tradition recueillie par les chroniques les plus anciennes, le souvenir de ces migrations allait confirmer les historiens dans leur foi dans le mythe de l'invasion arabe.

La connaissance de la géographie politique de la péninsule Ibérique, est nécessaire pour comprendre les événements obscurs du VIIIe siècle ; les rois visigoths avaient hérité des empereurs romains une structure administrative de caractère provincial : nous devons ne pas nous en laisser imposer par la monarchie théocratique de Tolède au point de perdre de vue, sous une apparence centralitaire, la réalité fédérale d'un pays où, en raison de l'orographie, les régions naturelles ont toujours été le cadre politique fondamental. L'opposition au parti chrétien théocratique a été stimulée par l'esprit régional ; la crise du VIIIe siècle a permis à ce dernier de se donner libre cours. Chaque région s'est soulevée, comme pour atteindre à son indépendance ; le mouvement fut trop général pour nous autoriser à n'y voir qu'un cas d'espèce.

Aussi ne pouvons-nous réduire la crise révolutionnaire qui allait se prolonger durant presque tout le VIIIe siècle à une simple compétition entre unitaires et trinitaires ; les idées religieuses n'étaient pas encore aussi tranchées qu'elles le deviendraient ; entre les extrêmes, la confusion des conceptions intermédiaires était grande. Dans ce milieu incertain,

l'action des pouvoirs régionaux intervint avec succès : profitant de la mêlée pour tenter d'accomplir leur désir d'indépendance, les chefs excitèrent les passions millénaires toujours vivantes sous le placage de la civilisation romaine ; les régions se dressèrent les unes contre les autres.

Rodéric dut faire face à des rivaux détenant le commandement dans des provinces : les chroniqueurs latins nous ont transmis leurs noms. Après la dissolution de la monarchie visigothe, d'autres personnages leur succédèrent, ou les supplantèrent : les chroniques latines sont muettes à leur sujet, car ils étaient du parti hérétique. Les textes musulmans ont fait mention de ces personnalités : ils ont été écrits après deux siècles et demi d'arabisation ; comment retrouver les noms latins ou germaniques ? Ces roitelets s'assassinèrent, complotèrent, se firent la guerre, voire conclurent des pactes avec les orthodoxes ; ainsi le traité passé entre Abd al-Aziz (nom arabe sous lequel est certainement passé à la postérité un Goth ou un Ibérique inconnu autrement) et Théodomir, gouverneur trinitaire du Levant. Malgré la disette et la rage des combats, tous les chrétiens orthodoxes n'avaient pas succombé ; le IXe siècle nous a légué des témoignages selon lesquels leur nombre n'avait cessé de s'amenuiser, mais au VIIIe siècle, ils constituaient encore une minorité importante et florissante.

Vers 755, un guerrier énergique parvint à s'emparer de Cordoue, puis à dominer l'Andalousie ; la tradition berbère nous a transmis son nom : Abd ar-Rahman (adorateur du Tout-puissant). Les historiens arabes l'ont surnommé l'Emigré : pour rehausser son prestige et flatter ses descendants, qui reçurent sans sourciller maints coups d'encensoir, ces auteurs crurent bon de le faire venir de Syrie et de lui attribuer une ascendance ommeyyade ; c'est-à-dire lui donner Mahomet pour ancêtre. Cet honneur insigne était souvent conféré aux puissants du jour, par des poètes reconnaissants ou craintifs qui, parfois, allaient trop vite, comme ceux qui l'accordèrent à un certain Chakya ben Abd al-Walid, sur le point d'évincer Abd ar-Rahman : maître d'école à Santaver (aujourd'hui disparue, cette ville se trouvait au sud-est de Guadalajara), il aurait combattu l'Emigré pendant neuf ans et aurait

péri empoisonné ; rapportées par le rédacteur d'*Akhbar majmoua,* ces données ne cadrent pas avec la tradition qui s'est imposée dans les manuels, ce qui montre combien il est téméraire de prétendre écrire l'histoire événementielle de la péninsule Ibérique au VIIIe siècle.

Les historiens classiques ont repris la tradition selon laquelle Abd ar-Rahman aurait été un descendant des califes de Damas ; or, nous savons qu'il avait le type germain et que ses descendants en ont gardé les traits pendant deux siècles : teint clair, yeux bleus, cheveux roux. La continuité de ces caractères physiologiques dans la lignée de l'Emir a retenu l'attention des historiens andalous musulmans ; certains l'ont expliquée en s'appuyant sur le fait que, selon les chroniqueurs berbères, la mère d'Abd ar-Rahman était de leur race (des tribus touareg possèdent aussi ces caractéristiques germaines ; diverses hypothèses ont été émises pour expliquer cette singularité). Cependant, l'application des lois de Mendel aux « populations » en a prouvé l'exactitude : les yeux bleus étant « récessifs » par rapport aux yeux noirs, nous pouvons affirmer qu'un individu aux yeux bleus ne peut porter sur lui le gène des yeux noirs. Le type sémite est caractérisé par les yeux noirs ; cependant, un Sémite peut porter sur lui le gène des yeux noirs et le gène des yeux bleus, le premier dominant le second.

Pour justifier les yeux bleus d'Abd ar-Rahman, nous devons supposer que son père putatif était un Sémite porteur du gène des yeux bleus : ce dernier se serait allié au gène des yeux bleus que portait sa mère berbère ; porteur de deux gènes des yeux bleus, l'Emir ne pouvait qu'avoir les yeux bleus. Certainement rarissime, cette conjonction n'est pas inimaginable : ce qui l'est, en revanche, c'est que le fils d'un Sémite et d'une Berbère ait pu avoir en outre le teint clair et les cheveux roux ; non seulement Abd ar-Rahman n'était pas un ommeyyade, mais il n'était même pas de race sémite ou berbère. Cela est confirmé par le contexte historique : l'invasion arabe n'ayant pas eu lieu, pourquoi le dernier rejeton des Ommeyyades aurait-il émigré dans la lointaine péninsule Ibérique ? Dans ces conditions, nous comprenons mieux l'effort énorme qu'il dut faire pour asseoir son autorité : durant trente ans, il dut guerroyer contre les pré-musulmans ibériques, nullement subjugués

par sa prétendue parenté avec le Prophète ; ce n'est que peu de temps avant sa mort, survenue en 788, que l'essentiel de la péninsule se trouva sous sa domination. Enfin, il faut signaler que ce sont des mariages avec des Navarraises qui ont renforcé chez ses descendants les caractéristiques germaines de l'Emir cordouan ; ces unions ont été si nombreuses que nous pourrions croire à une tradition issue des origines réelles du fondateur de la dynastie.

Les historiens ont été unanimes pour louer les qualités militaires d'Abd ar-Rahman : réel, son génie ne suffit pas pour expliquer sa réussite. Durant tout le Moyen Age, des hommes de guerre dont le talent était aussi reconnu unanimement ont déployé de même leur activité dans la péninsule Ibérique sans obtenir un succès similaire : certains étaient des souverains puissants, tels Sanche III le Grand, roi de Navarre (1001-1035) ; d'autres étaient de la race pittoresque des condottières, tels Rodrigue Diaz de Bivar, surnommé « *el Cid* » (de l'arabe *qaïd*, chef). Quelques-uns, enfin, trouvant précisément que la péninsule n'était pas un terrain propice à la réussite, s'en allèrent la chercher ailleurs : au XIIIe siècle, Roger de Lauria devint le maître incontesté de la Méditerranée ; au siècle suivant, les routiers navarrais, aragonais et catalans firent l'invraisemblable conquête de la Grèce. Seuls les califes du Xe siècle parvinrent à dominer la péninsule Ibérique tout entière. On a souvent prétendu que les Souverains catholiques avaient, par leur mariage, restauré l'unité de l'Espagne (il ne s'agissait déjà pas de toute la péninsule) : nombreux sont les rois et les reines régnantes qui ont dormi dans le même lit sans unir leurs peuples, même lorsque ceux-ci appartenaient à la même ethnie, parlaient la même langue, étaient voisins et vivaient dans la même civilisation ; la fusion des Aragonais et des Castillans en un peuple espagnol a semblé leur être due parce que l'idée-force du nationalisme était parvenue à maturité juste avant leurs règnes, et qu'elle était alors catalysée par la Renaissance.

L'action d'Abd ar-Rahman et de ses successeurs fut favorisée par un mouvement d'idées qui les aurait emportés s'ils s'y étaient opposés ; ils surent au contraire donner l'impression à leurs contemporains — et faire croire à la postérité — qu'il

émanait d'eux. Circonscrit au syncrétisme arien et à la tradition visigothe, le cadre primitif fut agrandi par la propagation de l'islam et de la civilisation arabo-musulmane ; mais ne possédant pas de documents, nous ne pouvons y suivre le développement de la pression de l'idée-force sur la politique. Néanmoins, la reconstitution de l'évolution des idées nous permet de préciser le sens qu'ont revêtu alors les événements : sauf dans de petites régions nordiques isolées, telles les Asturies ou le Pays basque, les populations furent peu à peu subjuguées par les conceptions nouvelles, favorisées par un renouveau parallèle de l'économie de la péninsule ; cette seconde période de la révolution musulmane ibérique se présente sous deux aspects.

Analysée d'un point de vue soit politique soit religieux, la guerre civile du VIIIe siècle fut un phénomène limité strictement à la péninsule Ibérique, à l'Afrique du Nord et au sud de la France : l'Orient méditerranéen, qui se transformait rapidement en un centre de grande importance, n'intervint pas dans ces événements ; sur ce point, la tradition berbère concorde avec les chroniques latines des IXe et Xe siècles. La première n'a fait aucune allusion à une armée venue d'Asie envahir l'Afrique septentrionale et l'Europe sud-occidentale ; cette tradition dégagée de sa gangue égyptienne, nous constatons que l'action militaire a été entreprise par des Berbères. Pour les chroniqueurs chrétiens, l'ennemi est anonyme; ou bien ce sont les Sarrasins, autre forme d'anonymat.

Les influences extérieures ont vraisemblablement commencé à se manifester dès le VIIIe siècle ; nous ignorons tout sur le processus d'arabisation vécu par les populations, mais nous ne pouvons douter que c'est dès cette époque que certains partisans de l'unicité ont abandonné le latin pour l'arabe, afin de se démarquer des trinitaires. Progressivement, la politique et la civilisation ont pris le pas sur la religion ; nous pouvons reconnaître cet ordre chronologique dans les textes latins du IXe siècle que nous avons conservés.

De la première moitié du IXe siècle, avant le voyage de saint Euloge en Navarre, nous n'avons d'autres écrits que ceux de Spéra-in-Déo ; étrangères à la péninsule, les chroniques de

Moissac et de Paul Diacre n'en reflètent pas l'atmosphère locale. L'ecclésiastique cordouan a désigné ses adversaires par le terme « hérétique » : il a donné un sens religieux à la division des Ibériques ; en raison de l'évolution des idées, il se trouvait dans la tradition visigothe du VIIIe siècle. De même, lorsque les chroniqueurs berbères ont voulu préciser le sentiment religieux de leurs ennemis, ils ont suivi la coutume de l'islam : pour eux, les trinitaires sont des polythéistes ; le rédacteur d'*Akhbar majmoua* a écrit, à propos de Tarik et les siens, que « Dieu leur accorda sa protection, et les polythéistes furent défaits ».

Après 850, les écrivains cordouans ont encore utilisé le terme « hérétique », pour désigner leurs compatriotes partisans de l'unicité de la nature divine ; cependant, ils ont alors commencé à les signaler au mépris de leurs coreligionnaires par celui de « musulmans », et dans les textes postérieurs au IXe siècle, le terme « hérétique » aura à peu près disparu. Parallèlement, le terme « Arabe » commença aussi à être utilisé : il ne s'agit pas d'un habitant de l'Arabie, ni même d'un individu de race sémite — ce qu'ont cru maints érudits (et que croient les gens du peuple, qui désignent encore comme des Arabes les musulmans d'Afrique du Nord, presque tous de race berbère) ; pour ces auteurs, « Arabe » signifiait « personne de langue arabe » (ce que nous désignons par le terme scientifique et disgracieux « arabophone »). Dans sa lettre à Vilesinde, Euloge parlait en ces termes : « Moi, résidant à Cordoue et gémissant sous la domination impie des Arabes... » Si le mot « *Arabum* » est bien celui qu'a utilisé Euloge — et non qu'il ait été mis à la place d'un autre par un correcteur anonyme — il serait extraordinaire que l'auteur entendît « les habitants de l'Arabie » : il nous a confessé son ignorance sur ces étrangers, leurs mœurs et leur religion ; ce qui serait impensable de cet érudit si les Arabes occupaient alors le sud de l'Espagne. Par le terme « *roumi* », les auteurs musulmans ont désigné non les Romains mais d'abord les Byzantins, dont l'empereur portait le titre d'« *autocrator Roméion* », puis également tous les gens parlant latin ; un célèbre botaniste andalou du XIIe siècle s'appelait Ibn ar-Roumiya (fils de la Romaine).

Dans les premières chroniques latines : celles d'Albelda et

d'Alphonse III, qui dateraient de 883, le politique dominait désormais le religieux. Les adversaires n'y sont plus des hérétiques ou des Arabes mais des « Sarrasins » ; ce mot n'a pas été utilisé par les auteurs de l'école de Cordoue. Il est d'origine grecque : son apparition la plus ancienne pour nous fut dans un traité de Dioscoride d'Anazarbe (Ier siècle de l'ère chrétienne), où sous la forme « *sarrakénikou* », il désigne la résine d'un arbre de la *Sarrakénè ;* selon Ptolémée, cette région se trouvait au sud de la Judée, mais des auteurs plus modernes l'ont située dans le Sinaï. Chez différents auteurs du IVe au VIe siècles : Zosime, Rufus, Festus, Julien, Ammien, Priscus, Ménandre, Procope..., le terme « Sarrasins » désigne des peuples divers ; après l'apparition de l'islam, les Byzantins appliquèrent ce nom aux musulmans, mais il gagna l'Occident sans avoir enfin un sens précis. Son apparition tardive dans les textes ibériques, au IXe siècle, montre son origine étrangère ; les Ibériques hérétiques devenaient des Sarrasins, des musulmans assimilés à des peuples extra-européens mal définis.

Les chroniqueurs du IXe siècle utilisaient ce terme nouveau à tort et à travers ; la *Chronique d'Alphonse III* nous a rapporté que sous le règne de Vamba, « 270 navires des Sarrasins attaquèrent la côte d'Espagne : là, tous les hommes furent passés au fil de l'épée, et leurs navires incendiés ». Vamba a régné de 672 à 680 : même selon l'histoire classique, aucun Arabe ni même aucun musulman n'avait encore posé le pied sur le sol ibérique ; de plus, les Arabes n'ont jamais disposé de flottes importantes, et si l'Empire musulman en a parfois possédé une, ce n'était pas encore le cas à cette époque primitive de son histoire. S'il ne s'agit pas d'une fable, nous devons nous demander d'où était venue une flotte aussi considérable ; était-ce des Byzantins ? La confusion des idées chez notre auteur est évidente : dans son langage, « Sarrasin » était devenu synonyme d'ennemi ; peut importait qu'il s'agît d'étrangers ou d'Ibériques du parti unitaire, de gens de son temps ou d'une époque passée.

En outre, ces moines chroniqueurs n'ont jamais parlé des « gens de l'Espagne », comme l'a fait notamment le rédacteur d'*Akhbar majmoua*, lorsqu'il a opposé les Ibériques hérétiques aux chrétiens ; chez ces auteurs, ceux qui résistèrent aux

Sarrasins et furent éliminés, ce sont les Goths, aristocratie étrangère, et non les populations ibériques. La critique des textes latins, surtout des chroniques du IXe siècle, rend particulièrement sensible la distance qui les sépare des récits arabes écrits après la contre-réforme almoravide : d'après ces derniers, l'invasion de la péninsule Ibérique fut le fait des habitants de l'Arabie, qui par la puissance de leurs armes, créèrent un empire gigantesque ; d'après les textes latins les plus anciens que nous possédons, la révolution musulmane a eu d'abord un caractère religieux et local, puis s'est trouvée englobée dans un vaste mouvement politique et culturel.

⁂

A mesure que s'accroissait la divergence entre les deux conceptions qui divisaient les monothéistes ibériques, le problème religieux se dissolvait dans un complexe énorme qui allait permettre l'épanouissement d'une civilisation nouvelle : les événements prirent pour les chrétiens un caractère surtout politique ; à la fin du IXe siècle leur situation devint désespérée. Ceux qui habitaient en terre musulmane étaient condamnés ; ils furent peu à peu assimilés par la civilisation arabo-andalouse, dominante et irrésistible. Ceux qui vivaient dans le Nord végétaient, dans la terreur des gens du Sud : comprenant leur impuissance tant au plan culturel qu'au plan religieux, ils se tenaient sur la défensive ; la survivance de leur foi et la leur propre reposant sur la force de leurs armes, ils s'accrochaient au terrain et à leurs croyances. Nous ne pouvons analyser dans des textes originaux ce que fut l'évolution réelle de l'islam dans la péninsule Ibérique : pour comprendre la transformation extraordinaire que subit la majeure partie de la contrée, nous devons suivre l'agonie du christianisme dans la communauté de Cordoue au IXe siècle ; la documentation sûre que nous possédons sur elle, permet de concevoir l'ampleur du mouvement adverse et son accélération sous le règne d'Abd ar-Rahman II.

Dans la première moitié du IXe siècle, une minorité chrétienne importante pratiquait son culte en toute liberté à Cordoue ; Euloge a écrit : « Nous vivons parmi eux sans

encourir aucun désagrément au sujet de notre foi. » Leurs églises étaient surmontées de tours et possédaient des cloches (une de ces dernières se trouve au musée archéologique de Cordoue) ; il y avait sept églises dans la capitale et une douzaine de monastères aux environs. Dans un texte d'Alvaro, un certain Jean se défend de l'accusation d'avoir usé indûment du nom de Mahomet : en réalité, il l'a fait en dérision ; en apparence, pour se faire écouter de ceux qui ignoraient qu'il était chrétien. Florez en a induit que chrétiens et musulmans portaient vraisemblablement le même costume, et les juifs aussi (c'est seulement en 1198 qu'Abou Youssef ordonna à ceux du Maghreb de se vêtir de manière particulière) ; cette situation s'est certainement prolongée longtemps, car le quatrième concile du Latran, tenu en 1215, y a fait allusion. La péninsule aurait été envahie par des Arabes, ou par tout autre peuple étranger : les vainqueurs auraient conservé leur costume d'origine, pour se distinguer des vaincus, ou au moins quelques détails caractéristiques de leur tenue ; les Visigoths avaient gardé leurs cheveux longs.

Les chrétiens jouissaient du privilège d'avoir un gouverneur autonome ; c'était un comte et un juge spécial nommé « censeur ». La garde des émirs était recrutée dans la communauté chrétienne : cette dernière a joué parfois un rôle non-négligeable dans la politique musulmane ; des latins dont l'orthodoxie semble avoir été suffisante pour qu'ils soient tenus pour des chrétiens, occupèrent des charges importantes. Poursuivant la tradition visigothe, le pouvoir temporel intervenait dans les synodes : certains historiens ultramontains qui s'arrachaient les cheveux dès qu'ils trébuchaient sur un fait qui leur déplaisait, ont affirmé le contraire sans convaincre les esprits impartiaux ; les incidents survenus lors de la condamnation d'Euloge, et d'autres encore, prouvent une entente entre les pouvoirs temporel hérétique et spirituel chrétien. Ce n'était pas une nouveauté : ariens, chrétiens sincères ou mécréants, les rois visigoths participèrent toujours aux conciles de Tolède. De plus, c'était dans l'ordre des choses : depuis le règne de Constantin, l'objectif constant de la politique de l'Eglise avait été de rechercher l'appui de l'Etat, plutôt que de défendre son indépendance.

Dès lors que l'Etat n'était pas laïc, il était difficile de distinguer ce qui appartenait à César de ce qui appartenait à Dieu ; à cette époque, la politique et la religion étaient mêlées si intimement que l'une comme l'autre ne cessaient de s'occuper d'affaires qui n'étaient pas directement les siennes. Quand Euloge tenta d'en imposer à la communauté hérétique, en prêchant la quête du martyre, l'ordre public se trouva en jeu ; d'où l'intervention des autorités. Cette attitude prouve qu'à l'époque, la péninsule Ibérique n'était pas encore sous gouvernement musulman : nous concevons difficilement qu'un musulman se soit intéressé à des questions de procédure ou de discipline chrétienne orthodoxe ; un lettré croyant ne pouvait éprouver qu'indifférence pour de tels problèmes, et le populaire que mépris pour des discussions entre « idolâtres ». S'il n'en était pas ainsi au IXe siècle à Cordoue, c'est que le gouvernement y était encore pré-musulman : rattaché encore à la famille chrétienne, il était prédisposé, par son esprit et ses fonctions, à intervenir dans toute matière importante pour tout ou partie de la société où il incarnait les Pouvoirs publics ; en outre, il était enclin, en raison du schisme, à regarder de près dans la « cuisine » ecclésiastique.

Le zèle de la minorité chrétienne de Cordoue se mit à décroître dès le milieu du IXe siècle ; par sa seule expansion, une atmosphère anti-chrétienne asphyxiait les fidèles, sans aucune coercition ; ceux-ci désertaient les églises, oubliaient la religion de leurs pères. Alvaro nous a rapporté : « Les prisons regorgent d'ecclésiastiques ; les églises sont privées du service de leurs prélats et de leurs prêtres. Les tabernacles divins sont soumis à une solitude horrible ; les araignées étendent leurs toiles au travers du temple...On n'entonne plus les cantiques divins ; la voix du psalmiste ne résonne plus dans les chœurs, ni celle du lecteur dans les chaires. Le lévite n'évangélise plus le peuple ; le prêtre n'encense plus les autels. Le pasteur étant blessé, le troupeau s'est disséminé ; les pierres du sanctuaire étant dispersées, l'harmonie a disparu du Saint Lieu. Les psaumes ne montent plus que du cachot le plus profond. »

Collaborateur d'Euloge, Alvaro s'est efforcé de rejeter la responsabilité de l'étiolement de la communauté chrétienne sur le prince qui avait emprisonné son ami ; le mal était beaucoup plus grave qu'il a voulu nous faire croire. La désertion des églises n'est pas due qu'à la détention de certains ecclésiastiques qui avaient prêché la recherche du martyre ; la plupart n'étaient pas intervenus dans cette propagande insensée. Ils continuaient à suivre leurs habitudes : se réunir en synodes, nommer des évêques, imaginer des hérésies nouvelles, comme Hostégésis. Le mal avait atteint le centre du fruit : Alvaro lui-même a laissé entendre que le discrédit avait terni le prestige de la langue latine ; ce problème dépasse le cadre de la minorité chrétienne de Cordoue, puisque les partisans de l'unicité oubliaient aussi l'usage de leur langue maternelle. Pour appréhender la question dans son ampleur entière, nous devons établir un autre mouvement : la disparition progressive du latin, parallèle à la décadence du christianisme.

Ceux qui ont écrit sur le génie latin sont unanimes à reconnaître qu'il n'a jamais atteint à la puissance de pensée ni à la profondeur d'action sur la masse qui ont caractérisé la civilisation grecque : certes, l'énergie créatrice du monde hellénique n'était plus, au début de l'ère chrétienne, comparable à ce qu'elle avait été au Ve siècle préchrétien, de même que les travaux de la seconde école d'Alexandrie ne sont pas comparables à ceux de la première ; néanmoins, la culture générale avait alors atteint un tel degré de sédimentation que des arbustes multiples pouvaient y puiser constamment leur sève et produire une floraison sans équivalent en Occident. Le génie des poètes du siècle d'Auguste, le talent des historiens de Rome, le caractère des stoïciens, la clairvoyance prophétique de Lucrèce, le savoir de Pline, tout cela faisait encore pâle figure, eu égard à la projection de leur pensée sur leur société, en comparaison avec l'effervescence qui agitait l'Orient. Le génie latin a créé une structure politique et administrative admirable, issue de certains principes juridiques qui resteraient à la base de la société européenne ; par des travaux publics remarquables, il a fait de régions disparates un ensemble qui a défié les siècles. Cependant, l'esprit des enfants de la Louve n'était doué pour résoudre que les problèmes

sociaux, pas ceux de l'intellect ; des acqueducs grandioses se maintiendraient debout, mais après la dispersion des légions, ils ont cessé de porter l'eau aux villes pour n'être plus que des éléments de décor dans des paysages.

Les idées élaborées par le monde grec n'ont plus cessé de nourrir l'intelligence des grands hommes d'Europe et du Proche Orient, et d'intervenir dans le développement des civilisations de l'homme blanc ; aussi impitoyables pour elles que les années pour les destinées humaines, les siècles ont passé : leur action a toujours été aussi fertile pour les générations nouvelles. Le monde romain suscite en nous la même impression que certaines nations vivant à rebours de leurs élites intellectuelles, qui n'exercent donc aucune influence sur la société dont elles font partie : au sens restreint de son « intellectualité », la civilisation romaine était circonscrite à une minorité infime ; ses génies étaient des isolés écrivant pour quelques lecteurs. C'est sans doute pourquoi à la première commotion, à la première fissure dans sa structure politique, l'Empire romain est devenu aussi subitement acéphale.

Cette disposition anti-intellectuelle du génie latin a été cultivée par le christianisme primitif ; dans son explosion première, celui-ci s'est trouvé dirigé par des hommes primaires. Dans leur simplicité, ils ont conçu une société nouvelle à tel point pétrie par leurs conceptions religieuses qu'elle en devenait totalitaire ; ils ne comprenaient pas qu'ils ne pouvaient diriger les masses comme une secte gnostique, dans quelque village ou conventicule essénien. Pour parvenir à leurs fins, ils ont combattu les œuvres de l'intelligence : elles représentaient pour eux le passé odieux du paganisme ; poussés comme ils l'étaient par l'ambition d'accaparer toutes les activités sociales, ils ne pouvaient concevoir qu'il eût été plus sage de faire la part du feu. Cette politique fut menée en Orient comme en Occident : dans le monde hellénistique, les dirigeants chrétiens se heurtèrent à une civilisation puissante ; ils composèrent, et dans la symbiose qui suivit, les Pères de l'Eglise créèrent une littérature qui transforma le christianisme.

En Occident, les choses allèrent très différemment : superficielle, l'intellectualité romaine n'opposa pas une résistance

sérieuse au christianisme ; elle fut anéantie. Rien ne vint se substituer au Parnasse romain : la décadence fut si rapide et l'anarchie si raffinée que les gendarmes barbares durent prendre le pouvoir à la demande des autorités établies, que leur abêtissement rendait incapables de l'exercer ; loin d'envahir et de détruire un empire où, en réalité, ils n'avaient jamais cessé d'immigrer depuis sa fondation, les Germains se trouvèrent chargés de la responsabilité d'en sauver ce qui pouvait l'être encore. Dans une pareille indifférence pour les choses de l'esprit, saint Augustin ne pouvait rien : inintelligible pour la grande majorité de la gent citadine, qui donnait le ton, il était un isolé ; de même qu'Isidore de Séville, il n'eut aucune influence sur ses contemporains, et n'en aurait que sur les générations à venir.

Les historiens du XIX[e] siècle ont analysé le labeur et chanté les louanges des moines qui ont sauvé des textes antiques, conservant le feu sacré ; sans le mépriser, nous devons admettre que ce sauvetage était dérisoire, puisque limité au monde romain et postérieur aux événements que nous étudions. L'évolution des idées qui devaient susciter la Renaissance en Occident se poursuivait dans les lieux de leurs origines : le monde méditerranéen oriental ; ensuite, elles s'épanouiraient d'abord en Andalousie. Dès avant le VIII[e] siècle, le latin était partout en régression ; dans les pays où il n'avait pas de rival, il dégénérait. Le mouvement était général : en Italie, les gens cultivés parlaient le grec ; en Orient, le latin était oublié à tel point que dans une lettre à Narcès, Grégoire le Grand, alors apocrisaire à Constantinople (579-585), se plaignait de trouver difficilement des interprètes capables de traduire des documents latins en grec.

Les philologues sont d'accord sur le fait que le latin s'est conservé avec une pureté plus grande dans la péninsule Ibérique que dans les autres contrées de l'Empire romain, parce que les citadins y furent plus nombreux ; ce trait a été d'une influence décisive sur la genèse et le développement de l'espagnol. Pourtant, cette contrée ne s'est pas distinguée du reste de l'Occident, bien au contraire : se sachant encore plus en minorité qu'ailleurs, les chrétiens se sont dépensés à fond pour

rayer de la mémoire du peuple les chefs-d'œuvre des classiques ; dans la lutte acharnée qu'il devait mener contre le paganisme populaire, qui était dominant, le clergé se souciait d'enlever toutes ses armes à l'ennemi. Les Ibériques en arrivèrent à parler un latin meilleur que les gens des Gaules ou d'ailleurs, mais à avoir oublié toute littérature latine ; au plan intellectuel, la situation était encore plus grave dans la péninsule qu'outre-Pyrénées. Paradoxalement, la situation des ecclésiastiques s'en trouvait très dangereuse : ils avaient créé un vide tel qu'il devait être comblé.

Nous possédons un témoignage précieux de cette situation : celui d'Alvaro sur le voyage d'Euloge en Navarre. Ce dernier découvrit dans les monastères de ce pays des ouvrages qui suscitèrent son admiration ; ils ne lui étaient pas exactement inconnus mais étaient alors inaccessibles aux simples lettrés. La connaissance de ces écrits que le voyageur rapporta à Cordoue, y provoqua l'émoi des intellectuels ; leur joie fut si grande qu'elle n'est pas restée sans écho. Dans sa biographie de saint Euloge, Alvaro nous a décrit le retour de son ami : « Ayant trouvé en ces lieux une grande quantité de livres, il nous rapporta ceux qui étaient inconnus ou introuvables...*La cité de Dieu, L'Enéide,* les poèmes de Juvénal et de Flacce, les opuscules de Porphyre, les épigrammes d'Adhelme, les fables en vers d'Aviennus, une anthologie d'hymnes catholiques, de nombreux ouvrages traitant de matières doctrinales et écrits par les grands esprits de la tradition ; tout cela non seulement pour lui mais aussi pour l'usage en commun des étudiants. »

C'était beaucoup pour ce petit cercle mais trop peu pour endiguer le flot qui déferlait sur l'Andalousie : l'arabe faisait des progrès énormes dans la population ; une majorité faisait l'effort d'apprendre le langage de leurs coreligionnaires d'Orient. La passion accélérait le processus d'arabisation : pour les Ibériques partisans de l'unicité, le latin n'était pas la langue de Cicéron ou de Virgile, mais celle des ecclésiastiques abhorrés ; à la foi et à la haine s'ajoutait l'attraction que devait exercer cet idiome exotique, paré des charmes de la nouveauté et des mirages orientaux. La contagion fut irrésistible ; les nouvelles générations chrétiennes furent aussi conquises. Alvaro s'en est plaint, avec l'amertume que ressent l'intellectuel pour qui les événements sont incompréhensibles parce qu'obsédé par son monde particulier, il ne peut plus ouvrir les yeux et percevoir la réalité : « Pouvons-nous trouver parmi nos fidèles quelqu'un...qui...puisse consulter les livres écrits par nos docteurs en latin ?...Ne voyons-nous pas de jeunes chrétiens...très familiarisés avec l'arabe, rechercher des livres chaldéens...les étudier avec le plus grand soin...les combler d'éloges, alors qu'ils ignorent la beauté de la littérature ecclésiastique...Chrétiens, ils ignorent leur loi ; latins, ils oublient leur langue. A peine pourrions-nous trouver un chrétien sur dix mille qui puisse écrire une lettre en langage familier ; en revanche, vous en trouverez une foule qui déclameront avec érudition des mots chaldéens, allant jusqu'à composer des vers arabes meilleurs que ceux de nos oppresseurs. »

Ces doléances de l'intègre Alvaro sonnaient le glas d'une civilisation : la minorité chrétienne de Cordoue était condamnée. Son agonie a sans doute été celle des autres sectes chrétiennes vivant en territoire devenu musulman après que le christianisme ait eu le temps d'y dominer ; certaines seraient tenaces, comme celles qui existaient encore en Afrique du Nord au XII[e] siècle, mais leur destin était écrit, et elles finiraient par s'éteindre, après une dégénérescence plus ou moins longue. Dans les régions centrales de la péninsule Ibérique, les mozarabes — chrétiens vivant sous la domination musulmane — purent préserver leur foi grâce à la proximité de leurs coreligionnaires du Nord, avec lesquels ils maintenaient des relations : quand Alphonse VI de Castille entrerait à Tolède, en 1085, les chrétiens de la ville pratiqueraient encore l'ancienne liturgie visigothe. Dans le Domaine pyrénéen, les chrétiens pourraient se ressaisir parce qu'une civilisation naîtrait en Occident : les idées semées par saint Benoît auraient germé ; Cluny sauverait le christianisme ibérique.

XXI

Dans l'état actuel de nos connaissances, il nous est difficile de dissocier, au cours de leur propagation dans la péninsule Ibérique, l'enseignement de la doctrine de Mahomet et celui de la langue arabe ; nous pouvons seulement présumer que leur expansion fut simultanée. En revanche, nous sommes à même de concevoir le mécanisme qui a rendu possible leur diffusion : nous savons que l'islam se gagne aujourd'hui des adeptes non par la terreur des armes, ni même par l'action de missionnaires, mais par l'influence des marchands. Il en a vraisemblablement été de même au Moyen Age, ce prosélytisme mercantile n'excluant pas l'assistance de « prophètes » rehaussant le prestige de l'idée-force par celui de leur personne : au IX[e] siècle, certaines doctrines plus ou moins hétérodoxes — telles le rite malékite ou les enseignements ésotériques de la secte *fatimi* — ont été propagées par des personnalités venues d'Orient dans cette intention, parfois d'une manière secrète.

Il est absurde de vouloir faire coïncider les débuts de la diffusion de ces conceptions nouvelles dans la péninsule Ibérique avec l'année 711, au cours de laquelle une guerre civile s'y est déclenchée : l'idée-force était indépendante de cette lutte fratricide ; les premiers contacts des Ibériques avec la civilisation arabo-musulmane se sont peut-être établis avant le VIII[e] siècle. Au plan culturel, un fait prouve qu'il existait dès avant cette date dans la péninsule une atmosphère propice à l'implantation des éléments dont l'épanouissement allait donner la civilisation arabo-andalouse : la tradition polygame, devenue une institution sous Vitiza.

Le texte de la loi promulguée par ce roi visigoth ne nous est pas parvenu ; peut-être était-il inclus dans les canons du

mystérieux XVIII[e] concile de Tolède ? Nous en avons connaissance par les chroniques de Moissac et d'Alphonse III, qui sont concordantes, encore que la première soit moins affirmative. Le rédacteur français a écrit : « Adonné aux femmes, [Vitiza] enseigna aux prêtres et au peuple à vivre luxurieusement, à son exemple, provoquant la colère du Seigneur. » ; le rédacteur ibérique a été plus explicite : « [Vitiza] a été infâme et a eu de mauvaises mœurs...Il s'est déshonoré avec plusieurs épouses et concubines. Pour que la censure ecclésiastique ne se dressât pas contre lui, il a dissous les conciles, adultéré les canons, corrompu tout ordre religieux, ordonné aux évêques, aux prêtres et aux diacres d'avoir des épouses (*sic*). » A des Occidentaux des Temps modernes, il semble extravagant qu'une telle législation ait été promulguée dans la péninsule Ibérique au début du VIII[e] siècle ; pour eux, elle ne mérite que scepticisme. Reportons-nous à l'époque et faisons l'effort de nous replonger par la pensée dans l'atmosphère qui y régnait réellement : la mesure prise par le souverain devient parfaitement vraisemblable ; avec son concours ou non, la polygamie a été, après sa mort, le système familial de la plupart des Ibériques durant plusieurs siècles.

Pour situer l'institution de la polygamie dans son cadre historique, il faut éviter de la ramener au niveau des problèmes sexuels : c'est une conception de l'existence, particulière aux peuples sémites, notamment. Dans les civilisations monogames — en Grèce, puis dans l'Empire romain, par exemple — l'homme se satisfaisait rarement de son épouse : la tentation des esclaves vivant sous son toit était trop forte ; chez les Latins, même, le concubinage était reconnu par la Loi. Dans ces sociétés, il y avait une polygamie de fait ; cependant, c'est le statut juridique de la famille qui nous importe, non les facilités plus ou moins grandes accordées par le Législateur ou la Coutume aux maris peu sérieux. Selon que la Loi a institué la monogamie, la polygamie ou la polyandrie, la structure de la société est aussi autre ; le Droit n'étant que la codification des habitudes, les caractères particuliers de sociétés de statut familial différent sont eux-mêmes différents. Nous pouvons concevoir l'histoire de l'homme blanc comme une compétition entre Sémites et Indo-européens : chacun de

ces groupes de peuples a sa manière de comprendre l'existence ; cela se traduit par des genres de vie opposés.

Nous pouvons supposer que le statut familial des peuples autochtones de la péninsule Ibérique était la polygamie : des liens étroits les unissaient aux peuples d'Afrique du Nord ; ceux-ci observaient les mœurs particulières des gens qui mènent une vie plus ou moins nomade. Il semble que les Ibériques du Nord ont pratiqué la polyandrie aux temps primitifs : certains caractères du peuple basque, l'institution de l'*étchécoandre*, le rôle déterminant de la maîtresse de maison chez elle, entre autres traits, étayent cette hypothèse ; à cette époque lointaine, les Basques débordaient largement en Vieille Castille. Au Moyen Age, la polygamie a été prépondérante dans la majeure partie de la péninsule ; refoulée dans le subconscient collectif, la polyandrie se sublima par l'action sociale de la femme : au XVII[e] siècle, la sœur Marie de Agréda serait, sans sortir de son couvent perdu dans les monts Ibériques, une femme aussi influente que les grands personnages de la Cour.

Quoi qu'il en fût de la polyandrie nordique, il semble que l'influence sémite fut très forte durant la seconde moitié du premier millénaire préchrétien ; ce sont les Ibériques que les Carthaginois ont le plus marqués. Ensuite sont apparues des conceptions différentes, relevant des civilisations indo-européennes : les Grecs, puis les Romains. Dans la compétition qui opposait les deux groupes de peuples, la péninsule s'est trouvée être un champ de bataille où se sont affrontés leurs statuts familiaux ; les mouvements d'idées n'ont cessé de se succéder depuis l'arrivée des gens de Tyr, vers l'an mil préchrétien, jusqu'à la fin du Moyen Age. Localisée à des régions naturelles d'accès difficile, où le droit coutumier coexistait avec le droit romain, la polygamie était pratiquée en terre ibérique sous l'Empire romain ; de plus, comme tous les Sémites, les juifs étaient polygames, et les minorités établies dans la péninsule la pratiquaient comme les autres. Ce dernier état de fait se maintiendrait jusqu'au XV[e] siècle : se plaçant à cette époque, l'historien Léon Poliakov a affirmé que « la polygamie...n'avait jamais été interdite aux juifs d'Espagne » ;

après avoir cité le plus illustre talmudiste espagnol : Hasdaï Crescas, qui était bigame, Poliakov a ajouté que « les rabbins en arrivèrent même à distinguer deux sortes de concubinage ».

Tous les conciles tenus dans la péninsule Ibérique durant le haut Moyen Age ont reconnu la pratique de la polygamie, en s'efforçant de la combattre : à cette réserve près que les ecclésiastiques qui ont rédigé les canons ont employé le terme de « bigamie », nous pouvons constater, en lisant ces derniers, que l'usage était courant. Le trente-huitième canon du concile d'Iliberis a prescrit : « Celui qui se trouve éloigné de l'Eglise mais en danger de mort peut être baptisé par un fidèle, à condition que ce dernier ne soit pas esclave ou bigame. » Bien plus, le mal était latent chez les chrétiens eux-mêmes : s'appuyant sur l'Ecriture, certains théologiens hétérodoxes prêchaient la légitimité de la polygamie ; un nommé Quniéricus s'est, vers le milieu du IX[e] siècle, retranché derrière l'exemple de Lamech.

Nous pouvons supposer qu'au début du VIII[e] siècle, sous la poussée des idées englobées dans le syncrétisme arien, s'est produite une recrudescence de la polygamie ; Vitiza n'aurait fait que légaliser un état de fait. Nos connaissances présentes ne nous autorisent pas à affirmer que l'arianisme, soit dans sa doctrine originelle soit sous ses formes ultérieures, fut favorable à cette pratique ; en revanche, nous ne pouvons douter que l'hérésie s'est développée et a même atteint à la prépondérance dans des contrées où la polygamie est devenue une institution : provisoire dans la péninsule, plus durable en Afrique du Nord, en Egypte ou dans le Croissant fertile. Il n'est pas audacieux d'accorder crédit à la version des chroniques de Moissac et d'Alphonse III selon laquelle le souverain visigoth aurait institué la polygamie ; nous n'en possédons pas la preuve par le texte législatif, mais cette assertion des chroniques latines n'est contredite ni par la tradition, ni par un autre document, ni par le contexte historique.

La réalité de la polygamie dans la péninsule Ibérique aux siècles postérieurs au VIII[e], montre que le geste de Vitiza n'était pas extravagant à son époque ; il ne s'agissait pas d'un caprice d'autocrate. L'histoire nous a rapporté maint acte fantasque

et isolé ; aucun n'a eu de portée sociale. La législation de Vitiza s'inscrivait dans une évolution dont nous connaissons les étapes ; le rédacteur de la *Chronique d'Alphonse III* a dû reconnaître que la loi sur la polygamie a été suivie par une partie du clergé. Selon lui, même, « cette infamie a certainement été la cause de la ruine de l'Espagne » : l'idée-force a emporté une partie du clergé; dans la compétition qui divisait alors les Ibériques, le parti orthodoxe a été démoralisé et vaincu. L'aveu est considérable, et surtout, les événements postérieurs, incompréhensibles si nous suivons l'histoire classique, deviennent explicables : dans leur processus d'arabisation, l'adoption d'un nouveau statut familial n'a pas nécessité pour les populations ibériques de mutation brusque ; elles n'eurent aucune répugnance pour la polygamie, reconnue par le Coran. Le livre sacré ne leur imposait pas une innovation, toujours précaire, voire dangereuse lorsqu'elle contrarie les mœurs d'une société ; aux yeux des Ibériques, le droit musulman ne fit que confirmer une tradition.

⁂

La péninsule Ibérique n'a pas été arabisée aussi rapidement que l'a prétendu l'histoire classique ; ses populations n'ont assimilé l'arabe et le Coran que lentement. Des témoignages nous permettent d'apprécier la situation linguistique en Andalousie au milieu du IXe siècle : Euloge nous a rapporté que Nassar, premier ministre d'Abd ar-Rahman II, ne parlait pas l'arabe couramment ; nous pouvons en induire que les générations âgées n'avaient pas encore une bonne connaissance de cette langue. En contraste, Alvaro s'est indigné de l'enthousiasme des jeunes chrétiens pour l'arabe ; cela valait *a fortiori* pour les jeunes hérétiques. A l'époque, unitaires et trinitaires constituaient encore une société unique : l'évolution culturelle était générale ; il ne pouvait y avoir d'îlot linguistique. Le peuple parlait toujours le bas-latin, qui se transformerait en un roman base de l'espagnol : nous possédons des preuves que cet idiome serait, aux Xe et XIe siècles, en usage parmi les musulmans ; Lévi-Provençal nous a signalé qu'Abd ar-Rahman III l'employait couramment avec ses familiers ; au XIe siècle, il resterait parlé par une partie importante de la population. Le processus d'arabisation des populations de la péninsule, s'est vraisemblablement accéléré sous Abd ar-Rahman II ; il a intensifié les relations avec l'Orient. Le prestige de la civilisation arabo-musulmane devint irrésistible : chrétiens ou musulmans, les Ibériques portèrent des noms arabes ; pour hausser le lustre de leurs familles, les puissants se forgèrent des généalogies qui les apparentaient à des tribus de l'Arabie.

Ce dernier trait est une manie caractéristique d'un engouement : leurs ancêtres de l'époque visigothe s'étaient travestis de noms germains (comme les futurs Français sous Charlemagne), leurs descendants du XVIIe siècle feraient déployer toute leur ingéniosité aux généalogistes pour qu'ils leur trouvent une alliance avec le Christ, par l'intermédiaire de sainte Anne ; les moins prétentieux se feraient descendre de Tubal, qui en des temps reculés, aurait conquis et peuplé la Montaña, région du Nord devenue la terre d'origine de tout gentilhomme se respectant. La pression de la mode fut si forte qu'une ascendance juive n'était pas tenue pour une tare, lorsqu'elle remontait à des temps lointains : non seulement les anciens Israélites n'étaient pas coupables de déicide mais ils étaient monothéistes ; les autres peuples barbares étaient polythéistes. Aux IXe et Xe siècles, donc, tout grand personnage avait une ascendance arabe : il ne descendait pas du Prophète, pour ne pas concurrencer les émirs de Cordoue ; il se contentait d'avoir Agar ou Abraham pour ancêtre. Il se peut qu'Abd ar-Rahman Ier, ou l'un de ses successeurs immédiats, se soit prétendu descendant de Mahomet simplement pour rehausser le prestige de sa dynastie auprès des musulmans ; imité par les grands, cet acte politique donna naissance à une mode.

Avec l'éloignement dans le temps, les chroniqueurs berbères ont, au XIe siècle, donné aux protagonistes de la guerre civile du VIIIe siècle, des noms arabes translittérés du latin avec plus ou moins d'exactitude et de bonheur ; aux IXe et Xe siècles, ce fut le tour des Ibériques unitaires de porter des noms arabes. Les exemples ne manquent pas, notamment parmi les plus grands écrivains de langue arabe dont nous connaissons l'origine ibérique avec certitude : Ibn Hayyan, Ibn Hazm, Ibn Pascual ; personne ne peut être trompé par ce

dernier nom. Des chrétiens vivant en terre musulmane et devenus célèbres par leur fonction ou leur œuvre sont aussi connus sous des noms arabes : écrivain distingué du IXe siècle, l'évêque Jean Hispalense s'appelait aussi Saïd al-Matran ; qui se douterait que Rabi ibn Sahib était en fait un certain Récémonde, prélat qui fit des démarches diplomatiques au service d'Abd ar-Rahman III ?

Même, des chrétiens vivant dans le royaume de Léon, indépendant du Calife et des émirs, portaient des noms arabes ; Gomez Moréno en a relevé des centaines dans les cartulaires et dans d'autres documents ou manuscrits des IXe et Xe siècles rédigés en latin. Il ne s'agissait pas seulement de petits bourgeois : la plupart appartenaient à l'élite ecclésiastique ou palatine. Il y avait parmi eux plus d'une centaine de gens d'Eglise, dont dix-huit abbés et deux abbesses ; parmi les courtisans, dix juges, cinq alguazils, deux ou trois envoyés royaux, un trésorier, un comte, deux chargés de pouvoirs, un commandant militaire... Plusieurs centaines de ces noms étaient portés par des propriétaires, ou par des témoins ayant signé les actes, donc des gens de qualité ; un certain Froïle, prêtre de Léon, a même signé son nom en caractères arabes ! Le nombre des Arabes authentiques venus dans la péninsule Ibérique durant le Moyen Age a été moindre que celui des moines de Cluny, lui-même infime : la quasi-totalité des patronymiques que nous trouvons dans les textes arabes de cette époque relatifs à la péninsule, désignaient des personnes de souche ibérique ; se fiant à l'apparence, les historiens classiques ont été abusés par cette vague d'orientalisme.

La propagation de la civilisation arabo-musulmane fut fonction de ses vecteurs : le prosélytisme des marchands, les relations entre intellectuels, la diffusion des livres, les prédications des « prophètes », le prestige de concepts nouveaux. Même concomitants, ces efforts ne pouvaient atteindre leur objectif qu'avec le temps ; cela explique non seulement la lenteur du processus d'arabisation mais aussi son expansion géographique. La péninsule Ibérique aurait été envahie par une armée arabe qui, venue d'Orient et ayant franchi le détroit de Gibraltar, aurait conquis la vallée du Guadalquivir, puis

l'Estrémadure et, enfin, la Nouvelle Castille : ces régions auraient été les plus arabisées. La première vague ayant nécessairement suivi le même parcours que les envahisseurs, elle aurait déferlé d'abord sur ces régions ; la civilisation nouvelle y aurait réalisé une sédimentation plus épaisse qu'ailleurs. Tous les auteurs sont d'accord sur le fait que la civilisation arabo-musulmane n'a eu pour effet, en Andalousie occidentale et en Estrémadure, que de révulser un fonds autochtone romanisé profondément ; c'est la civilisation du Latium que nous retrouvons dans les grands monuments de ces régions, dans l'arc outrepassé, dans le *patio* (dérivé de *l'atrium*), dans le génie des écrivains, dans l'aspect général des cités, dans le style de leurs habitants. Cette idiosyncrasie ne s'est jamais dissoute ; en raison de son éloignement, l'influence du monde méditerranéen s'y est fait moins sentir.

Depuis Alméria en remontant jusqu'à l'embouchure de l'Ebre, le littoral présente un caractère si particulier qu'il tranche sur celui des autres régions de la péninsule Ibérique : dans un cadre naturel spécifiquement méditerranéen, qui a modelé l'aspect et l'esprit des habitants, nous trouvons une forte tradition sémitique et musulmane. Celle-ci a été influencée par des apports culturels ultérieurs ; néanmoins, nous pouvons y reconnaître une action des ferments orientaux plus profonde qu'ailleurs dans la péninsule. Ces idées s'y sont amalgamées à la géographie d'une manière aussi spontanée que dans leurs lieux d'origine ; la genèse de la civilisation arabo-musulmane s'y est comme renouvelée. Lentement, mais de manière continue, les navires marchands y apportèrent les éléments d'une culture nouvelle : semé au hasard, comme par le vent, le grain germa ; le cadre géographique et l'atmosphère intellectuelle ou spirituelle de cette région lui étaient favorables, car assez semblables à ceux de la contrée d'où il était arrivé. De là, la culture s'étendit à tout le sud de la péninsule ; Alméria devint le port le plus important de la Méditerranée occidentale.

Les idées ne furent pas seules à venir, par la mer, d'Orient dans la péninsule Ibérique ; les cales des navires contenaient autre chose que des livres. Certains voyageurs apportèrent aussi des éléments zoologiques ou botaniques ; ceux-ci allaient modifier profondément l'économie de la péninsule et trans-

former une grande partie de son paysage. Les mouvements oscillatoires de la pulsation s'étaient atténués dès la fin du VIIIe siècle ; jusqu'alors, le cadre naturel de la Méséta n'avait pas été très modifié. En revanche, en Andalousie et dans la vallée de l'Ebre, la hausse de la température avait été sensible. Dans cette seconde région, le climat méditerranéen l'avait accentuée ; une grande partie de la Tarraconaise commençait à devenir aride. Le littoral levantin et andalou n'avait guère été transformé ; seule la région d'Alméria ressentait un peu plus la diminution du passage des cyclones atlantiques par le détroit de Gibraltar. Un phénomène s'amorça, qui allait prendre une importance considérable : l'adaptation de certaines cultures aux nouvelles conditions climatiques.

L'accroissement de la chaleur et la diminution corrélative de la pluviosité avaient rendu possible l'acclimatation d'espèces végétales d'origine indienne dans des lieux privilégiés de l'Asie occidentale ; ayant franchi l'Indus, leur culture avait progressé vers l'Iran, puis vers le Croissant fertile, et atteint le littoral méditerranéen. De là, des arbres comme le mûrier blanc, l'oranger, le citronnier ou le grenadier, et des plantes comme le cotonnier ou la canne à sucre, avaient été introduits dans le bassin occidental de la Méditerranée ; cependant, nous ne pouvons affirmer si des plants parvinrent dans la péninsule Ibérique depuis la Sicile ou l'Afrique du Nord, ou s'ils furent apportés directement de Constantinople. Quoi qu'il en fût, ces espèces étaient déjà acclimatées sur le littoral méditerranéen de la péninsule au IXe siècle ; à l'époque, certaines des cultures nouvelles n'avaient qu'un caractère de luxe ou d'agrément. Etant consommés sur place, les agrumes n'avaient encore qu'une importance locale ; c'est seulement aux Temps modernes qu'ils deviendraient des produits d'exportation. Il n'en était pas de même d'autres produits, qui permettaient déjà le développement d'industries nouvelles et du commerce extérieur : le sucre, le coton et la soie.

Les Romains de la République ignoraient l'usage du sucre et de la soie : sous l'Empire, ils importèrent des soieries de Perse et de Chine ; le sucre fut employé en pharmacie. Pour adoucir le goût des aliments ou des boissons, on mélangeait du miel à de l'eau ; cette coutume se maintiendrait en Occident

jusqu'au XVIIIe siècle, quand les importations massives rendraient populaire le sucre de canne des Antilles. L'apparition de la culture de la canne à sucre dans le bassin occidental de la Méditerranée fit perdre son exotisme au sucre ; en raison d'une production restreinte, il conserverait très longtemps son caractère de luxe. Il en fut de même avec la soie : les Européens en ignorèrent l'industrie jusqu'au VIe siècle ; celle-ci est liée à la culture du mûrier blanc, dont les feuilles sont la nourriture exclusive du ver à soie. D'après des récits anciens, des moines nestoriens ramenèrent des vers de Chine à Byzance malgré l'interdiction, en les cachant dans les bambous qui leur servirent de canne durant leur longue marche ; toutefois, si la pulsation n'avait pas élevé auparavant la température au bord du Bosphore pour y permettre l'acclimatation du mûrier, l'industrie de la soie n'aurait pu s'y développer, comme elle le fit sous Justinien.

Des hommes ingénieux introduisirent la sériciculture en Andalousie ; ils amenèrent des spécialistes et fournirent même des capitaux. Il nous est difficile de préciser à quelle date cette industrie fit son apparition dans le sud de la péninsule Ibérique : selon certains auteurs, ce fut dès le VIIe siècle, quand cette région dépendait encore de l'Empire byzantin ; l'auteur de l'article « soie » de l'*Encyclopédie Espasa* a cité un texte d'Isidore selon lequel, du temps de cet auteur, on tissait des chasubles à Séville. Nous pouvons seulement signaler que dans ses *Etymologies*, ledit Isidore de Séville a décrit les vers qui produisent la soie, ainsi que les différents tissus qui étaient fabriqués de son temps ; vu le manque de documents du VIIIe siècle et la pénurie de ceux du IXe, il nous est malaisé de suivre le développement de la sériciculture dans la péninsule. Des indices nous permettent d'affirmer son importance aux Xe et XIe siècles : elle n'est pas apparue brusquement, car elle dépend de l'acclimatation et de la croissance du mûrier ; nous pouvons supposer que son introduction a coïncidé avec les premières manifestations de la crise climatique. Les origines des cultures de la canne à sucre et du coton sont plus obscures encore ; bien qu'elles n'aient pas acquis l'importance de la sériciculture, celles-ci ont vraisemblablement suivi la même évolution, en vertu du même principe.

Au milieu du IXᵉ siècle, la vie reprit dans le sud de la péninsule Ibérique : son économie prit une expansion énorme ; il y apparut une richesse au moins égale à celle dont cette région jouissait sous l'Empire romain. Aux Xᵉ et XIᵉ siècles, cette situation s'améliora encore : l'Andalousie devint une des régions les plus riches du monde d'alors ; Euloge nous en a fourni le témoignage le plus ancien que nous connaissons. Ce chrétien a écrit, à propos de l'hérétique Abd ar-Rahman II : « Il a élevé aux plus hauts sommets la ville de Cordoue, autrefois patricienne, maintenant royale du fait de sa présence. Il l'a enrichie d'ornements, il a étendu sa renommée, il y a accumulé des richesses et, avec ténacité, réuni toutes les délices du monde...De telle sorte qu'il surpasse, qu'il excède, qu'il domine les rois antérieurs de sa famille. »

Lorsqu'on entreprend d'étudier l'économie en ces temps anciens, la rareté de la documentation qui nous est parvenue, suscite des difficultés nombreuses ; nous pouvons cependant en brosser une esquisse. Tous les auteurs ont admis que la Bétique était un des greniers de l'Empire romain ; elle vendait à Rome son blé, son huile, ses olives, son thon, sa laine. Au plan industriel, à part quelques fonderies de cuivre ou de bronze et quelques mines de métaux précieux, elle ne put suppléer à l'extinction de la métallurgie, auparavant très importante : celle-ci se trouva, dès la fin du IIIᵉ siècle, paralysée par la pénurie de charbon de bois, imputable à l'intensité d'un déboisement accéléré par la modification du climat ; à la fin de l'Empire romain et sous la monarchie visigothe, l'économie de la Bétique fut strictement agricole. A la fin du VIIᵉ siècle et durant le VIIIᵉ, la grave crise provoquée par la pulsation ruina l'agriculture, donc l'économie de cette région auparavant si riche ; la famine se rua sur elle, tel un monstre de l'Apocalypse, et une partie de sa population fut décimée.

La situation semble être redevenue normale au IXᵉ siècle : la guerre civile s'était apaisée ; le bien-être revint dans les campagnes et les cités. L'économie de la péninsule Ibérique restait agricole : une pluviosité plus forte et une accumulation d'humus plus grande assuraient un rendement meilleur

sur des terres qui deviendraient arides. Cependant, une production agricole importante ne peut soutenir seule la structure d'une économie exceptionnellement florissante : or, nous ne pouvons douter de la réalité d'une telle économie en Andalousie au IXᵉ siècle. Il nous est impossible de ne pas prendre le texte d'Euloge à la lettre, en le taxant de louange et d'hyperbole : cet auteur était un adversaire avéré du régime émiral ; s'il n'avait pas dit la vérité, il l'aurait minimisée. Cette exubérance subite de l'économie ibérique n'est pas inexplicable : sur la base d'une agriculture redevenue riche, des industries nouvelles, telles que le tissage de la soie ou du coton et la production du sucre, permirent une exportation apportant un excédent de richesses. C'est ce dernier qui détermina un renouveau culturel, favorisé par l'influence de la civilisation arabo-musulmane ; la diffusion de la plantation de la canne à sucre et de l'élevage du ver à soie coïncida avec celle de l'arabe et de l'islam.

Les premières industries ont peut-être été constituées par des Byzantins ; mais après la sécession des provinces d'Asie et du sud de la péninsule Ibérique d'avec l'Empire, les apports industriels ou commerciaux changèrent de caractère. Après la victoire des partisans de l'unicité, la renaissance de l'Andalousie incita probablement une autre classe d'Orientaux à venir y faire connaître d'autres procédés de fabrication ; comme à l'époque romaine, la péninsule joua le rôle de nouveau monde. Il y existait un espace susceptible de permettre à une expansion de se donner libre cours : les hommes d'affaires et les techniciens y affluèrent. Leur nombre fut bientôt suffisant pour qu'ils en imposent aux autochtones ; musulmans, ces immigrants relevaient de la civilisation la plus brillante de l'époque. Eu égard à ce que nous savons par ailleurs sur le rôle joué par les commerçants dans la propagation de l'islam, nous ne pouvons douter qu'avec le prestige que leur conféraient leurs connaissances techniques et la richesse qu'ils tiraient de leurs ateliers, ces musulmans venus faire fortune en Andalousie furent les agents les plus efficaces du succès de l'arabe et du Coran dans la péninsule Ibérique ; déclenché par eux, le mouvement se poursuivit de lui-même, en vertu de l'énergie créatrice des idées nouvelles.

XXII

Le VIIIe siècle fut, pour la péninsule Ibérique, une époque de convulsions religieuses qui accélérèrent l'évolution de la contrée ; pour saisir la portée de ces événements, il faut garder présent à l'esprit ce que seraient les guerres civiles du XVIe siècle en Occident. Au plan des idées, un équilibre s'établit, après un long désarroi : ce que nous appelons le syncrétisme arien. Contrastant avec celle de l'Occident chrétien, cette situation privilégiée allait se maintenir durant plusieurs siècles, puis le mouvement amorcé dès les premiers temps de la monarchie visigothe, atteindrait son apogée au XIe siècle ; la culture arabo-andalouse serait un de ces sommets les plus hauts où le génie humain est parvenu à monter.

Le syncrétisme arien se caractérisait par la croyance en un dieu unique — revêtu, pour certains esprits distingués, des attributs d'un être métaphysique, ou auréolé, pour le commun, du paternalisme d'un patriarche ultra-terrestre attentif aux actions des hommes, qu'il récompense ou châtie. Pas de dogmes abstraits, voire extravagants, pas de règles rigoureuses débordant les principes naturels ou biologiques qui structurent une société saine ; l'importance de son héritage culturel conférait au syncrétisme arien une sensibilité qui le maintenait ouvert à toutes les impressions intellectuelles venues ou à venir de terres lointaines mais renommées pour leur richesse et la puissance créatrice de leur civilisation. Le syncrétisme arien jouissait d'une indépendance qui non seulement permettait à chacun le libre examen, en accord avec ses convictions propres, mais favorisait un développement harmonieux de la critique, nécessaire à l'essor des sciences et à l'élaboration des philosophies ; pour retrouver dans l'histoire pareille liberté

de jugement, limitée par une croyance raisonnée en la divinité, nous pouvons seulement nous reporter à la période du XVIIIe siècle qui serait éclairée par le déisme de Newton et de son école.

Du VIIIe siècle à la fin du XIe, des conceptions nouvelles, notamment religieuses, n'ont cessé de déferler depuis l'Orient sur la péninsule Ibérique : les premiers propagateurs de l'islam apparurent et entreprirent leur prosélytisme ; dans les grandes lignes, rien ne séparait leurs croyances de celles des autochtones. Le seul point litigieux était minime, presque secondaire : l'existence d'un prophète et certaines règles de conduite ; inspiré par la divinité, Mahomet les avait codifiées dans le Coran. Insensiblement, le syncrétisme arien glissa vers le syncrétisme musulman ; nullement concerté, le prosélytisme fut très lent.

Les populations ibériques n'auraient jamais assimilé les principes coraniques — notamment ceux qui étaient contraires à leurs habitudes, tels l'interdiction de boire du vin, qui n'a d'ailleurs pas été respectée — si une action politique n'en avait précipité l'application ; c'est ce que Marçais a nommé la contre-réforme maghrébine, apportée dans la péninsule Ibérique par les almoravides, venus de Mauritanie. A cette époque, toutefois, la plasticité primitive aurait disparu ; un dogme se serait fixé, rigide et formaliste. Nous n'avons pas à décrire l'évolution des idées à l'époque du califat de Cordoue, encore moins la réaction suscitée par les partisans des sectes importées d'Afrique ; il suffit d'exposer la lente propagation des principes coraniques à travers la péninsule Ibérique durant les siècles antérieurs. Cette contrée aurait été envahie par une armée musulmane dont les chefs auraient pris le pouvoir : ces principes auraient été imposés immédiatement aux populations ; la nouvelle d'un événement aussi considérable nous serait parvenue, au moins sous la forme de la réaction chrétienne.

Nous possédons des textes théologiques de la fin du VIIIe siècle et de la première moitié du IXe, en nombre suffisant pour constituer une petite bibliothèque : certains avaient pour objectif la diffusion de doctrines hérétiques, tels les écrits

de Migécius, de Félix ou d'Elipande ; la plupart sont orthodoxes, dirigés contre les hérésies à la mode. Dans aucun de ces documents il n'a été fait allusion à la doctrine de Mahomet ; en Occident, l'histoire classique l'a pourtant tenue toujours pour l'hérésie majeure. Des textes dirigés contre l'islam ne peuvent avoir disparu : ce sont ceux que leurs gardiens, les moines, avaient le plus intérêt à conserver. Une vaste contrée d'Occident aurait été conquise par des musulmans au début du VIIIe siècle : au lieu de se chicaner sur des sujets d'importance moindre, les théologiens chrétiens auraient conjugué leurs efforts pour combattre cet ennemi commun et le discréditer. Il n'en fut pas ainsi parce que l'invasion de la péninsule Ibérique par les Arabes est un mythe ; surtout, l'hérésie traditionnelle qui avait évolué vers le syncrétisme arien, n'était plus une nouveauté, ni pour les auteurs ni pour leurs lecteurs.

La nouveauté, à l'époque, c'était notamment l'adoptionnisme, qui a bouleversé le monde religieux d'Occident durant la seconde moitié du VIIIe siècle ; la thèse selon laquelle le Christ avait été adopté par Dieu le Père venait d'être exposée par Félix, évêque d'Urgel, et par Elipande, métropolitain de Tolède. Génétiquement, cette conception descendait du nestorianisme ; toutefois, son rationalisme et ses déductions antitrinitaires en faisait une variante subtile du syncrétisme arien. A 82 ans, Elipande adressa une lettre aux évêques des Gaules pour les convaincre de la justesse de sa doctrine ; dans les dernières lignes de son exposé, il a frappé d'anathème tous ceux qui, selon lui, étaient notoirement hérétiques : ceux qui niaient que le Christ eût été adopté, bien entendu, puis les sabelliens, les ariens, les manichéens, ainsi que le Béat de Liébana et son acolyte Etérius, ses ennemis personnels. Elipande devint archevêque de Tolède en 784, sous Abd ar-Rahman Ier : durant son épiscopat, la péninsule Ibérique fut gouvernée par cet émir et ses successeurs ; selon l'histoire classique, l'arabe et l'islam dominaient déjà le pays. Ce prélat qui a vécu la seconde partie de la guerre civile, puis sous les émirs de Cordoue, n'a pas lancé ses foudres contre les musulmans ; il courait d'autant moins de risques à le faire que son texte était destiné à être lu par des étrangers.

Il fallait peu, à cette époque, pour émouvoir les esprits : entre 774 et 785, un individu étrange du nom de Migécius entreprit de démontrer, en s'appuyant sur l'Ecriture, que la Sainte Trinité était composée de David, Jésus et saint Paul ; cette formule *sui generis* plut à maintes gens. Le pape Adrien Ier s'alarma ; il envoya un légat dans la péninsule Ibérique : Egila, pour remettre ces fidèles égarés sur la bonne voie. Nous possédons deux lettres du Pape adressées au légat pour lui donner des instructions : le Saint Père y a précisé en détail ses idées pour remédier au désordre qui régnait dans la péninsule ; il n'y a pas un mot au sujet de l'islam. Adrien a fait allusion au danger que représentait pour les chrétiens la fréquentation des juifs et des païens : il n'a pas parlé des musulmans ; homme averti, le Pape ne pouvait les confondre avec les païens. Au demeurant, la peine du Saint Père fut perdue : non seulement Migécius n'abjura pas, mais Egila passa dans son camp...

Jusqu'au XIVe siècle, deux fortes minorités religieuses parvinrent à se maintenir, voire à prospérer, sur un terrain d'abord arien, puis musulman : les juifs et les mozarabes ; nous devons ne pas croire qu'elles vivaient à l'écart de la majorité, l'une emmurée dans des ghettos, l'autre enterrée dans des catacombes. Favorisée par la largeur d'esprit que manifestait alors la classe dirigeante, la culture juive s'est épanouie remarquablement ; nous savons que la minorité chrétienne orthodoxe coexistait pacifiquement avec les unitaires, voire jouait un rôle non négligeable dans la vie politique. Des textes et des documents nombreux attestent l'existence éphémère d'un royaume chrétien à Ronda, au tournant des IXe-Xe siècles ; ce fait ne saurait être passé sous silence. Néanmoins, les ouvrages des personnalités chrétiennes de la première moitié du IXe siècle ne nous ont rien transmis sur Mahomet et sa doctrine ; pas même ceux de Spéra-in Déo, le théologien le plus important de l'époque.

Dans une société musulmane, les muezzins, du haut des minarets des mosquées, psalmodient plusieurs fois par jour la louange d'Allah et de son prophète Mahomet ; une curiosité légitime aurait poussé ces intellectuels à se renseigner sur ce personnage, puisqu'il semblait être aussi important pour

leurs adversaires que l'était Jésus pour eux-mêmes. Garcia Villada s'est étonné de leur manque de zèle : pourtant, emportés par leur foi, ils ont agité leurs paroisses avec une passion telle que certaines de leurs ouailles sont allées chercher le martyre dans les temples de leurs adversaires, en y pénétrant pour les insulter et les provoquer, ce qui tenait du suicide ; cette prédication désespérée provoqua des troubles. Euloge, qui l'inspirait, fut condamné tant par ses supérieurs hiérarchiques que par le pouvoir civil : celui-ci le fit exécuter ; la victime serait canonisée. Nous ne pouvons reprocher à ces intellectuels d'avoir été inertes : ils se sont efforcés, par tous les moyens en leur pouvoir, de raviver la foi du Christ ; la littérature qu'ils nous ont laissée — et qu'on nous a transmise — témoigne de l'effervescence de leurs idées. Quelques hommes ne pouvaient s'opposer victorieusement à un mouvement général : leur flamme s'est éteinte aussi vite qu'un feu de paille, et leur tentative n'a pas réussi ; cela n'autorise pas à douter de la sincérité et de l'importance de leur effort.

Nous pouvons seulement nous demander pourquoi ces gens avertis, au lieu de se lancer dans une action vouée à l'échec, n'ont pas entrepris de démontrer que les musulmans étaient dans l'erreur ; cela eût été à la fois plus simple et plus efficace. L'inadvertance d'un individu isolé ne tirerait pas à conséquence ; s'agissant d'une école qui a produit une littérature, d'un ensemble de personnalités qui avaient pour idéal commun la défense du christianisme, s'étonner est insuffisant. Pour que nos zélés propagandistes se fussent lancés dans des discussions dogmatiques, il eût fallu qu'ils se fussent trouvés en présence d'un mouvement d'idées nouveau ; il suffit de les lire pour apprécier leur enthousiasme et se persuader que dans cette éventualité, ils auraient contre-attaqué avec toute la puissance de leur génie. Ils n'ont rien fait de tel : au plan théologique, rien d'important n'apparaissait ; aucune doctrine révolutionnaire n'est venue troubler les esprits à leur époque.

L'ennemi qui, au siècle précédent, avait pris le pouvoir à l'occasion de la longue guerre civile, n'était pas un inconnu : cela faisait plusieurs siècles que trinitaires et unitaires creusaient un fossé entre eux. L'arianisme était condamné depuis le concile de Nicée : les arguments utilisés contre les ariens

depuis les écrits d'Anastase, constituaient une machine de guerre énorme mais essoufflée ; rabâchés, ils ne prêtaient plus à des dissertations originales. Au IXᵉ siècle, un exposé sur la Trinité aurait même été déplacé de la part d'un esprit distingué : après la guerre civile, où le politique avait fini par dominer le religieux, les prises de position étaient irrémédiables ; pourquoi serait-on revenu sur un problème qui n'intéressait plus l'opinion publique ? Les intellectuels de Cordoue ne pouvaient pas se lancer dans une polémique commune contre l'arianisme : c'était trop vieux jeu. En revanche, il suffisait que surgît une conception nouvelle, quelque modeste variante des thèses antitrinitaires, pour provoquer immédiatement une riposte de leur part ; qu'eût-ce été contre l'islam, et avec quel soin nous aurait-on conservé leurs diatribes !

Dans sa biographie de saint Euloge, l'écrivain cordouan Alvaro a commenté ainsi le savoir de son ami : « De quels esprits, parmi les catholiques, les philosophes, les hérétiques ou les païens, n'a-t-il pas savouré les ouvrages ? » Nous possédons une lettre du même Alvaro à Spéra-in-Déo : nous n'en connaissons pas la date de manière exacte ; en toute certitude, elle a été écrite avant 850. D'après un texte d'Euloge, Spéra-in-Déo était un vieillard en 851 : ce théologien a exercé son activité durant la première moitié du IXᵉ siècle ; il a formé divers élèves, dont Euloge et Alvaro. Ce dernier, dans sa missive, demandait à son maître de lui prêter le concours de son érudition pour réfuter les théories « nébuleuses et néfastes » de certains hérétiques qui poussaient l'extravagance jusqu'à nier la divinité du Christ, en se retranchant derrière le texte de Matthieu : « Quant au jour et quant à l'heure [de la fin du monde], nul ne les connaît, pas même les anges, ni le Fils, mais le Père seul. » (XXIV, 36). Tous les spécialistes sont d'accord pour reconnaître que Spéra-in-Déo n'a pas su résoudre cette difficulté majeure : la mention « ni le Fils » ne se trouve pas dans les manuscrits grecs les plus anciens qui nous sont parvenus ; toutefois, comme ils remontent au mieux au début du Vᵉ siècle, nous ne pouvons savoir s'il s'agit d'une interpolation arienne ou d'une version plus ancienne que celle

connue de saint Jérôme, et différente.

Pour notre propos, ce problème est secondaire par rapport au fait que pour engager son maître à s'en préoccuper, Alvaro lui a rappelé les conceptions desdits hérétiques : « Ils ne croient pas qu'une trinité puisse composer une unité, ni une unité une trinité ; ils répudient les paroles des prophètes, rejettent les dogmes des docteurs ; et ils assurent qu'ils admettent l'Evangile. » Nous ne pouvons douter que l'hérésie décrite par Alvaro fut une variante de l'arianisme : contrairement à ce qu'a affirmé Garcia Villada, il n'a pas engagé le maître à faire une « réfutation du mahométisme » ; non seulement ces hérétiques admettaient l'Evangile, mais Alvaro n'a pas dit un mot sur le Coran ni sur Mahomet. Dans sa réponse à Alvaro et le traité qui s'ensuivit, Spéra-in-Déo a fait allusion au monothéisme des juifs ; il n'a rien dit sur le monothéisme unitaire des musulmans : n'est-ce pas extraordinaire de la part d'un théologien qui aurait pris la défense du dogme de la Trinité en terre musulmane ? Après avoir exposé la doctrine orthodoxe, l'abbé s'est contenté de conclure avec une proposition sans portée : « Ceux qui blasphèment l'Esprit saint ne sont pas des chrétiens. » ; dans la première partie du IXᵉ siècle, les discussions théologiques sur l'hérésie arienne se poursuivaient — bien que dépourvues de tout intérêt — comme si rien d'important ne s'était passé dans la vie religieuse de la péninsule Ibérique depuis l'introduction de l'arianisme par les Visigoths. Un siècle et demi plus tôt, la péninsule Ibérique aurait subi une invasion étrangère, les conquérants auraient imposé aux populations une religion nouvelle, et l'islam aurait été propagé comme un corps de doctrine avec l'appui de textes condensés en un livre sacré : ces intellectuels ne pouvaient pas ne pas en faire mention dans leurs écrits ; ils auraient combattu ces conceptions, avec autant d'acharnement qu'ils en mirent à pousser leurs ouailles à rechercher le martyre. Nous avons d'eux des textes nombreux : aucun n'y fait allusion.

Sachant que cette invasion n'a pas eu lieu, et constatant le silence de ces auteurs sur l'islam, nous ne pouvons pas conclure qu'à leur époque, l'influence musulmane n'avait pas

encore touché la péninsule Ibérique : l'évolution des idées nous montre qu'alors, le syncrétisme arien glissait vers le syncrétisme musulman ; le manque de documents du VIIIᵉ siècle n'est pas une gêne en ce domaine. Nous possédons deux données sûres : l'arianisme de la monarchie visigothe, jusqu'à la fin du VIᵉ siècle et de nouveau à partir de la fin du VIIᵉ ; l'islam du califat de Cordoue, au Xᵉ siècle. L'islam est issu des hérésies unitaires chrétiennes : entre le début du VIIIᵉ siècle, période où commence notre lacune documentaire, et le Xᵉ siècle, époque où nous sommes assurés de la réalité de l'islam, il n'a pu survenir qu'une évolution de l'arianisme vers ce dernier.

A moins d'admettre que l'islam ait été appliqué autoritairement, ce que nous savons absurde, nous devons supposer que la pénétration des principes coraniques avait commencé longtemps avant le IXᵉ siècle : peut-être dès la fin du VIIᵉ siècle, avant la prétendue invasion ? Dès lors que l'expansion de l'islam dans la péninsule Ibérique n'a pas résulté d'une domination étrangère, rien ne s'oppose à ce qu'elle ait débuté bien avant la date où l'histoire classique a situé cette dernière : l'islam s'est insinué, puis implanté, et a prospéré, puis s'est épanoui, conformément à la dynamique propre aux mouvements d'idées (et de la même manière qu'il se diffuse encore de nos jours) ; apportée par hasard dans un milieu favorable, l'idée-force s'est trouvée propagée de façon anonyme et souvent obscure. Nous ne savons rien sur le christianisme ibérique durant les trois premiers siècles : il nous semble être surgi brusquement dans la péninsule au IVᵉ siècle ; pourtant, nous ne pouvons douter qu'il y fut, comme ailleurs, le fruit d'une évolution spirituelle et intellectuelle.

Nous n'avons aucune raison de prétendre qu'il en fut différemment pour l'islam : le manque de documents ne nous interdit pas de supposer qu'il a d'abord été prêché par des propagandistes inconnus aussi bien de nous que de leurs contemporains ; la connaissance précise de phénomènes analogues nous y engage au contraire. A cette époque, les clercs eux-mêmes ne disposaient pas de moyens d'information comparables aux nôtres : il fallait une acuité d'esprit exceptionnelle pour distinguer un arien d'un pré-musulman, et ce dernier d'un sectateur authentique de Mahomet (aidé de la Presse, de la Radio,

voire de la Télévision, un citoyen moderne a bien du mal à faire la différence entre les membres des divers partis politiques ; certes, il est rare que ceux-ci n'essaient pas plutôt d'empêcher le citoyen de s'y retrouver, mais cette attitude est aussi ancienne que la politique, dont elle est la négation) ; d'autant que les musulmans ne constituaient encore qu'une minorité infime.

Nos auteurs chrétiens n'avaient pas à réfuter les principes de l'islam : ils n'apparaissaient pas encore à l'opinion publique comme les éléments d'une religion nouvelle ; même s'ils l'avaient perçu, Spéra-in-Déo et ses élèves ne devaient pas attirer l'attention sur un danger qui n'était que virtuel. Un danger réel, terrible et virulent, s'offrait à leur zèle rédempteur : la contamination des mœurs ; reprenant la ritournelle composée par les conciles de Tolède, ils s'appliquèrent, en des déclamations savantes et pittoresques, à rendre abominable aux yeux de leurs lecteurs « la morale abjecte de la secte ». Reprise par Garcia Villada, cette appellation médiévale désignait la polygamie[4]; c'est peut-être cette polémique séculaire qui fit surgir sur le sol ibérique la première allusion à un enseignement musulman.

Dans son *Mémorial des saints* — dont les deux premières parties sont de 851, et la troisième de 856 — Euloge a introduit quelques paragraphes de Spéra-in-Déo dirigés contre l'hérésie et extraits d'un ouvrage que nous ne possédons pas : dans ces lignes, l'abbé s'est efforcé de réfuter la position arienne niant l'immaculée conception de Marie ; puis il s'en est pris à l'image selon laquelle le Paradis était peuplé de houris, et qui était donc vraisemblablement courante à l'époque. Cet au-delà luxurieux fait partie de la conception musulmane du monde : nous pouvons supposer qu'elle avait été imaginée par des sectes antérieures, voire admise par des ariens évolués ; ignorant tout des nuances et des concepts secondaires de ces mouvements religieux, nous pouvons supposer que Mahomet s'en est inspiré, comme il l'a fait sur d'autres points. Quoi qu'il en fût, il reste que Spéra-in-Déo ignorait que cela était peut-être une conception musulmane : dans les écrits que nous possédons de lui, il ne cite jamais le nom de Mahomet ni le titre du Coran. Les idées de l'islam

étaient dans l'air ; elles n'étaient pas encore fixées.

Les écrivains de l'école de Cordoue ont ignoré l'existence passée de Mahomet durant toute la première moitié du IXe siècle : c'est en 849 — alors que le traité de Spéra-in-Déo était déjà rédigé, copié et distribué — que l'un d'eux acquit quelques informations sur le Prophète ; toutefois, c'est à l'étranger que cet événement considérable survint, et non dans son pays, lequel, selon l'histoire classique, était alors islamisé depuis près d'un siècle et demi. Sur cette découverte, nous possédons une documentation sûre et précise : nous pouvons fixer avec exactitude l'année où l'école de Cordoue apprit que Mahomet avait existé, ainsi que certaines notions sur sa doctrine ; nous ne pouvons douter qu'auparavant, les intellectuels de cette minorité chrétienne qui vivait dans la capitale d'un état tenu pour musulman par l'histoire classique, n'avaient jamais entendu parler de Mahomet ni n'avaient aucune idée sur sa doctrine. En outre, les informations qu'ils reçurent à son sujet étaient incomplètes et fabuleuses ; elles étaient enrobées de la mauvaise foi propre à un adversaire qui ne s'embarrasse pas de scrupules.

A l'approche du milieu du IXe siècle, de graves inquiétudes vinrent attrister la famille d'Euloge : en Occident pour des raisons commerciales, deux de ses frères n'avaient plus donné signe de vie depuis fort longtemps ; désireux de tranquilliser sa mère, il partit à leur recherche, accompagné du diacre Théodemonde. Arrivés en Catalogne, les deux voyageurs ne purent poursuivre leur route : allié à l'émir Abd ar-Rahman II, le comte de Barcelone guerroyait contre Charles le Chauve ; ils se dirigèrent vers la Navarre, espérant pouvoir y franchir les Pyrénées. Les Basques aussi combattaient leurs voisins du nord ; Euloge dut renoncer à son projet. Durant son séjour à Pampelune, il fit la connaissance de l'évêque Vilesinde et se lia d'amitié avec lui ; il en profita pour visiter les monastères du pays et s'instruire dans leurs bibliothèques. Sur le chemin du retour, Euloge s'arrêta à Saragosse, où des marchands français lui apprirent que ses frères étaient à Mayence, en parfaite santé : il regagna Cordoue ; bientôt, les deux absents y rentrèrent également.

Ce voyage a une importance capitale : nous devons en

fixer la date avec une exactitude rigoureuse ; exceptionnellement, cela ne présente aucune difficulté. Les documents que nous possédons font allusion à des événements politiques notoires : la simultanéité des états de guerre de Charles le Chauve avec le comte Guillaume de Barcelone, d'une part, et le comte Aznar de Bigorre, gouverneur de Navarre, d'autre part, a permis à Florez de fixer le départ d'Euloge de Cordoue en 848 ; cette hypothèse a rallié la quasi-unanimité des historiens. De retour, Euloge a écrit à Vilesinde une longue lettre où il nous a donné toutes les précisions désirables sur son voyage ; ce texte absolument authentique a de toute évidence rapport à ce voyage, puisqu'Euloge y a évoqué les bontés du prélat à son égard, et qu'Alvaro, dans sa biographie, n'a rapporté aucun autre voyage de son ami près des Pyrénées. Euloge a informé son correspondant qu'il confiait sa missive à son ami navarrais Galindo, qui rentrait dans son pays : il l'a datée du 15 novembre 851 ; d'après Ibn Hayyan, écrivain cordouan du XI[e] siècle, Galindo, fils de Garcia de Bigorre — qui allait devenir gouverneur de Navarre à la mort de son père Inigo, frère cadet d'Aznar — était passé dans le camp d'Abd ar-Rahman en 843 et ne put regagner son pays qu'après la mort de son grand-oncle, survenue en 850. Euloge se trouva en Navarre entre 849 et 851 ; il y jouit de l'hospitalité généreuse des moines.

Dans son *Apologétique des martyrs*, Euloge a écrit, en 857 : « Comme je me trouvais au monastère de Leyre, je pris connaissance, dans le désir de m'instruire, de tous les livres qui y étaient réunis, lisant ceux qui m'étaient inconnus. Soudain, dans un petit ouvrage anonyme, je découvris une historiette sur un prophète néfaste. » Ce n'était rien moins qu'un récit de la vie de Mahomet : le mot « soudain » témoigne de l'émoi d'Euloge. Celui-ci rédigea un résumé du texte qu'il avait lu, pour le faire circuler parmi ses amis ; l'original figure dans l'*Apologétique des martyrs*, après le récit autobiographique de sa trouvaille. La nouvelle fit sensation : dans une lettre à Alvaro, Jean de Séville lui a envoyé la biographie résumée du Prophète qu'il venait de recevoir d'Euloge, comme s'il s'agissait de quelque chose d'important que le Cordouan ignorait sûrement ; certains termes de cette lettre permettent

de supposer que les deux intellectuels étaient déjà en discussion depuis quelque temps à ce sujet. Quoi qu'il en fût, leur réaction prouve que la découverte d'Euloge fut de taille ; auparavant, Mahomet était certainement aussi peu connu à Cordoue qu'à Séville.

L'ignorance dans laquelle se trouvait Euloge pourrait être attribuée au caractère d'un homme plus ou moins mystique : n'ayant guère de contacts avec la société à laquelle il appartenait, il vivait quelque peu « dans la lune ». Par extraordinaire, nous possédons, de ces textes, un manuscrit antérieur à 884 et deux copies du X[e] : cette méconnaissance était commune à ces trois intellectuels, les plus renommés parmi les chrétiens d'Andalousie. Nous pouvons conclure que l'islam était alors le fait d'une minorité : peut-être cette dernière était-elle importante sur le littoral méditerranéen ; son rayonnement n'avait pas encore atteint la vallée du Guadalquivir, du moins d'une manière marquante pour ses adversaires.

⁂

L'année 850 est une date importante de l'histoire des idées dans la péninsule Ibérique : non seulement les intellectuels chrétiens prirent connaissance de l'islam, mais en raison des circonstances politiques et commerciales, la politique pratiquée par Abd ar-Rahman II commençait à porter ses fruits. Sous son long règne de trente ans, la contrée acquit de grandes richesses : des navires nombreux allaient échanger ses produits jusque dans le Sind, voire en Chine ; les relations avec le Proche Orient étaient fréquentes. L'Emir les favorisait particulièrement ; il entretenait avec cette contrée des relations intellectuelles de grande envergure.

Poètes, hommes de lettres et savants étaient invités à venir dans la péninsule Ibérique, et payés royalement pour leur peine ; Bagdad envoyait ses mathématiciens et ses astronomes, ainsi que ses artistes et ses danseuses, qui faisaient connaître le style à la mode dans la capitale califale. Surtout, les livres affluaient : ils achevèrent de placer les Ibériques sous le charme de l'Orient ; c'est alors que s'amorça ce que Vossler a appelé « la première Renaissance ». Nous pouvons supposer aussi que c'est grâce à cet engouement pour la civilisation

arabe que s'est réalisée la plus grande expansion de l'islam dans la péninsule : nous sommes en mesure d'apprécier l'effet de cette orientalisation des populations ibériques, notamment au plan religieux ; cela ne s'est pas effectué sans heurt ni réaction, religieuse et politique, et a laissé des traces dans les écrits de l'école de Cordoue.

Le hasard a une importance non négligeable dans l'existence tant des sociétés que des individus ; toutefois, cette importance est fonction de l'acte individuel ou collectif auquel il a présidé. Quand Euloge eut appris, dans la bibliothèque du monastère de Leyre, le rôle joué en Orient par Mahomet, il fit diligence pour le faire savoir à ses amis : leur réaction fut immédiate ; pourquoi tant d'émoi de leur part à tous ? Il se serait agi d'un quelconque prophète, comme il y en a eu tant en Orient : il est peu vraisemblable qu'Euloge eût été bouleversé ainsi ; la personne du fondateur de l'islam a certainement créé pour lui des circonstances particulières. Malgré notre éloignement, et le manque d'une connaissance complète et précise de l'atmosphère intellectuelle ou religieuse de la péninsule Ibérique à cette époque, il nous semble que cette courte lecture a été pour Euloge comme un éclair dans une obscurité paisible, un coup de tonnerre dans un ciel serein : un soupçon terrible a probablement surgi dans sa conscience ; il a « soudain » compris que sous le couvert de l'hérésie qui lui était familière, quelque chose de nouveau et d'affreux bourgeonnait.

De retour à Cordoue, Euloge prit conscience pleine et entière des dangers qui menaçaient le christianisme : il s'aperçut enfin que le nom et la doctrine de Mahomet se propageaient sur les bords du Guadalquivir. Il ne pouvait pas apprécier ce qui distinguait cette dernière de l'hérésie qui lui était familière : comment aurait-il rédigé ce réquisitoire que des historiens comme Garcia Villada lui ont reproché de n'avoir pas écrit ? Plutôt un mystique porté vers l'action qu'un théologien, il s'est opposé au flot à sa manière : en exaltant le martyre ; comme l'affirmaient déjà — et l'ont confirmé depuis — les autorités de l'Eglise, n'était-ce pas par la vertu du sang des victimes du pouvoir impérial que la parole du Christ avait vaincu l'Etat romain et le paganisme ? C'était à lui,

Euloge, de rappeler la méthode qui avait si bien réussi aux ancêtres : il se mit au travail dès son retour ; entre 851 et 857, il composa le *Mémorial des saints*, où il a exposé les conclusions de ses réflexions sur le martyre, le *Document martyriel* et, enfin, l' *Apologétique des martyrs*.

Euloge parvint à créer l'effervescence qu'il souhaitait : des âmes exaltées, surtout des jeunes filles, pénétrèrent dans les temples hérétiques, pour y provoquer les fidèles. Ces personnes n'étaient nullement lynchées sur-le-champ : elles étaient conduites devant le juge ; celui-ci les condamnait à mort. La prédication d'Euloge suscita une épidémie de vocation au suicide : chrétiennes ou publiques, les autorités s'émurent. Un synode fut réuni : il condamna les théories d'Euloge sur le martyre et le livra au pouvoir séculier ; celui-ci le fit exécuter quelques années plus tard. Frisant la psychose collective, cet héroïsme ne pouvait enrayer la propagation de l'islam ; toutefois, la littérature produite à cette occasion nous permet de comprendre le renversement de situation qui eut lieu au milieu du IXe siècle.

Désormais, nous pouvons concevoir la crise qui, à cette époque, a bouleversé la vie des communautés chrétiennes d'Andalousie occidentale. A l'occasion de son voyage en Navarre, Euloge fit connaître à ses coreligionnaires l'existence passée de Mahomet et certaines notions élémentaires de sa doctrine ; au même moment se produisaient, du moins à Cordoue, les premières manifestations publiques de l'islam, incluses en quelque sorte dans l'orientalisation entreprise par Abd ar-Rahman II. Avant la découverte d'Euloge, les textes chrétiens — du moins ceux qui nous sont conservés — ignoraient jusqu'au nom de Mahomet ; après la diffusion de la biographie trouvée par Euloge, ils ne faisaient encore aucune allusion à l'islam, mais commençaient à mentionner la personne du Prophète. Entre temps, quelque chose de décisif s'est produit ; ce ne peut être que la trouvaille d'Euloge. Certaines manifestations externes auraient eu lieu dans la capitale de l'émirat, par exemple l'appel à la prière par les muezzins : le fait aurait frappé l'attention des intellectuels chrétiens qui vivaient là ; Euloge n'aurait pas eu besoin d'aller

en Navarre pour apprendre que Mahomet avait vécu. C'est seulement en 854 qu'Alvaro a écrit qu'il existait des gens qui parlaient de Dieu du haut des minarets : « De leurs hautes tours, quotidiennement, avec un bruit énorme et monstrueux, et un rictus de bête féroce, les lèvres désunies et la bouche grande ouverte, comme des cardiaques, ils vocifèrent et hurlent comme des fous. » ; suit un galimatias qui a pour seul mérite de nous prouver la confusion des idées de cet homme averti sur la doctrine de Mahomet.

Alvaro a inclus ce texte dans son *Indiculus luminosus* ; le sujet de cet ouvrage était une « réfutation du mahométisme ». L'argumentation d'Alvaro a consisté à démontrer que Mahomet était le précurseur de l'Antéchrist, et que l'hérésie n'était autre que la Bête annoncée par les prophètes ; il s'est efforcé de prouver que les caractères de cette doctrine perverse coïncidaient avec les signes décrits par Daniel dans sa vision. Cependant, exception faite du renseignement sur les muezzins, notre polémiste n'en savait pas plus long sur l'islam que ce qu'il avait lu dans la biographie anonyme de Mahomet trouvée par Euloge au monastère de Leyre ; bien qu'il fût d'origine juive — ce qui aurait peut-être facilité sa tâche — il ne pouvait se documenter sur place. Guère plus savant, Euloge fut au moins plus précis : dans la troisième partie du *Mémorial des saints*, rédigée en 857, il ▪ transcrit une invocation musulmane de l'arabe en latin : « *Psallat Deus super Prophetam et salvet eum* » (Dieu bénit le Prophète et le sauve). Voilà tout ce que ces esprits curieux avaient pu ajouter aux renseignements acquis à Pampelune, l'un quatre et l'autre sept ans plus tard.

Euloge entreprit la rédaction du *Mémorial des saints* dès son retour de Navarre, en 851 : c'est dans les deux premières parties qu'il a signalé, pour la première fois de la part d'un chrétien ibérique, les dangers présentés par la secte musulmane. En fait, le brave homme ignorait en quoi ils consistaient exactement ; il ne savait pratiquement rien d'exact sur l'islam, et ses dissertations sur l'arianisme n'apportaient aucun élément nouveau à personne. Toutefois, il a mis ses ouailles en garde sur ce qu'il tenait pour un trait caractéristique : « Destructeur pernicieux de bien des âmes, ce même auteur d'une

doctrine perverse a été seul, parmi les hérésiarques postérieurs à l'ascension du Christ, à dissimuler, avec une intention diabolique, la secte d'une superstition nouvelle. » ; autrement dit, le prosélytisme musulman était insidieux. Cela n'était pas, pour Euloge, façon de justifier son propre aveuglement jusqu'à sa découverte : dans sa lettre à Spéra-in-Déo, Alvaro avait déjà qualifié de « nébuleuses » les récentes formules hérétiques, qu'il croyait encore ariennes ; l'hérésie formait comme un écran derrière lequel des conceptions nouvelles cristallisaient, et vraisemblablement, ni Euloge ni Alvaro ni leur maître Spéra-in-Déo ni leurs amis comme Jean de Séville n'avaient eu connaissance de ces dernières.

Dans l'*Apologétique des martyrs*, nous lisons : « [Les musulmans] prêchent les dogmes de leur prophète non d'une manière privée mais à grands cris. » Six ans après avoir commencé les deux premières parties du *Mémorial des saints*, Euloge voyait les choses de manière opposée : la prédication de l'islam n'était plus secrète mais publique ; les événements s'étaient vraisemblablement précipités. Lorsqu'un mouvement de l'ampleur de celui que nous étudions se présente dans l'Histoire, il ne prend pas cet aspect schématique auquel les esprits dogmatiques ont tendance à le réduire, pour en simplifier l'exposé — ou le rendre moins explicite ; la vie est complexe. S'agissant de ce renversement de l'opinion ibérique par lequel la conception monothéiste de la divinité, dans sa quintessence unitaire, allait s'imposer dans la péninsule Ibérique, en évinçant la conception trinitaire pour plusieurs siècles, les deux extrêmes : l'islam et le catholicisme, étaient deux minorités entre lesquelles évoluait la masse principale de la société, qui passait par une succession de phases intermédiaires. La plasticité de cette masse médiane était remarquable ; c'est elle qui a permis à la société ibérique d'évoluer des hérésies simples au syncrétisme arien, puis de celui-ci au syncrétisme musulman.

Du côté chrétien, les intellectuels de Cordoue occupaient comme une extrême droite, intransigeants dans leur optique doctrinale ; une partie importante de l'Eglise, dont la majorité des autorités ecclésiastiques, avait compris que l'avenir du christianisme ibérique serait irrémédiablement compromis

par la politique préconisée par Euloge, et que le salut immédiat se trouvait dans une coexistence pacifique avec l'hérésie, détentrice du pouvoir ; à leur « gauche », un petit groupe admettait même, franchement ou subtilement, qu'il fallait s'adapter à l'époque et composer avec les hérétiques. Envoyé par le Pape dans la péninsule Ibérique pour y rétablir l'ordre troublé par une hérésie, à la fin du VIIIe siècle, le légat Egila passa dans le camp ennemi à l'orthodoxie ; première autorité ecclésiastique de la péninsule, Elipande, archevêque de Tolède, prêcha l'adoptionnisme. L'effervescence des idées était telle qu'elles attiraient à elles ceux-là mêmes qui avaient pour charge de les combattre ; si les bergers désertaient, quelle débandade s'emparait du troupeau !

Au milieu du IXe siècle, cette attraction du monothéisme unitaire restait forte sur la minorité chrétienne qui se maintenait au sein d'une masse hostile ; flétris par la qualification d'« acéphales », des hérétiques divers pullulaient dans la campagne andalouse. Alors qu'illuminés par les écrits d'Euloge, des martyrs volontaires versaient leur sang, un intellectuel enseignait l'anthropomorphisme : évêque de Malaga, Hostégésis vivait dans une partie de l'Andalousie probablement déjà très orientalisée ; peut-être voulait-il mettre tout le monde d'accord, mais en religion, les compromis n'ont aucune chance de faire l'unanimité. La situation des trinitaires ibériques était désespérée : c'est ainsi que les minorités chrétiennes disparaîtraient de la plupart des sociétés musulmanes, notamment en Afrique du Nord ; en revanche, les minorités juives étaient préservées, car dans la compétition entre trinitaires et unitaires, elles étaient du parti de ces derniers.

Dans le camp adverse, la situation était tout autre : adhérant à l'idée-force dominante, les unitaires se sentaient à l'aise. Le syncrétisme arien, dont ils avaient reçu l'héritage, favorisait un milieu libéral, ouvert à tous les mouvements parallèles : les sectateurs de Mahomet y trouvaient un accueil bienveillant. Dès le IXe siècle, certes, un petit groupe commença à se constituer, dont l'intransigeance serait aussi rigide que celle des intellectuels de Cordoue ; là se réunissaient les gens imbus d'une orthodoxie outrancière, se détachant de ce fait

du reste de la société pré-musulmane. La plupart appartenaient à l'ordre des « alfaquis » (docteurs de la foi) ; ceux-ci interprétaient le Coran, fonction importante dans une civilisation où le livre sacré était en même temps un code civil. A cette époque, plusieurs alfaquis ibériques s'étaient déjà affiliés à l'école de jurisprudence de Malik ; les principes réactionnaires de celui-ci étaient abondamment exploités dans les sociétés musulmanes d'Orient. C'est autour de ce noyau qu'allait se fixer, au XIe siècle, la contre-réforme imposée par les almoravides ; pour l'heure, ces alfaquis ne constituaient encore qu'une minorité infime.

Rares sont les documents arabes du IXe siècle dont l'authenticité ne suscite aucun doute, ni la datation aucun problème insoluble. Un nombre important de textes relatifs à cette époque ont été glanés par les arabisants dans des écrits postérieurs : les savants qui les ont fait connaître étaient plutôt des linguistes que des historiens ; ils ne se sont pas préoccupés de leurs origines. Nous trouvons dans leurs ouvrages des récits d'événements survenus au IXe siècle qu'ils ont recueillis dans les écrits d'auteurs du XIIe ou du XIIIe siècle, voire du XVIIe comme Al-Makkari : cela leur a suffi, mais un esprit scientifique ne peut accepter de telles références qu'avec une réserve extrême ; étudiant le règne de Charlemagne, un historien ne saurait prendre Bossuet pour guide. Envoûtés par le mythe forgé par l'histoire classique, ils n'ont guère pris le temps d'analyser l'évolution de la civilisation arabe dans la péninsule Ibérique ; soucieux d'un bon travail de linguiste, ils ont tiré parti du mythe de l'invasion d'autant plus volontiers qu'il leur permettait de se libérer de leur devoir d'historien. Ou bien ils étaient en fait incapables d'accomplir ce dernier, ou bien ils n'étaient pas désireux d'aller contre les idées reçues : cela aurait pu leur attirer des ennuis, voire leur aliéner leur public ; ils ont préféré éblouir celui-ci par leur talent à traduire des langues exotiques, voire ésotériques pour la quasi-totalité de leurs contemporains. Cette attitude les engageait à moins de travail, pour plus de succès ; peu leur importait, semble-t-il, que la vérité et l'objectivité eussent à en souffrir.

Contrairement à ce qui est possible pour le camp chrétien, il

est difficile de trouver des éléments sûrs et précis sur l'évolution des idées dans le camp musulman ; malgré le peu que nous en savons, il n'est pas audacieux d'affirmer que les représentants d'une orthodoxie aussi roide que celle d'Euloge pour le christianisme, étaient fort peu nombreux. Peut-être même, les orthodoxes n'ont jamais rallié à leur cause la masse des populations ibériques : durant tout le Moyen Age, la péninsule serait restée une « zone de métamorphisme » ; au plan religieux, elle ne serait devenue homogène qu'aux Temps modernes.

Tous les auteurs qui ont étudié la littérature arabo-andalouse ont été frappés de ce qu'elle n'est apparue qu'au Xe siècle : la poésie arabe a suscité l'engouement des classes aisées dès le IXe siècle, mais ni les noms des poètes ni leurs textes ne nous ont été conservés ; d'après Asin Palacios, les musulmans ibériques de cette époque n'auraient même produit que des études juridiques et des commentaires philologiques. La seule personnalité littéraire notable : Ibn Abd ar-Rahibi, relevait plutôt du siècle suivant ; cet auteur est mort en 939. La majorité des historiens a placé l'apogée de la littérature et de la civilisation arabes d'Orient au IXe siècle : si la péninsule Ibérique avait été arabisée dès le VIIIe siècle, il nous resterait des preuves d'une influence orientale. Par des œuvres artistiques ou littéraires, les conquérants auraient montré aux autochtones la supériorité de leur civilisation : toutes n'auraient pas été détruites intégralement ; des copies en auraient été conservées en Orient ou en Afrique du Nord. Il en serait ainsi des Turcs dans l'Empire byzantin ou des musulmans dans l'Inde ; ou encore, des Espagnols apportant au Mexique les arts et lettres renaissants.

L'arabisation de la péninsule s'est réalisée de manière évolutive ; il lui a fallu du temps pour mûrir ses fruits : le foyer de diffusion se trouvait fort loin. Le voyage depuis l'Orient n'était pas à la portée de tout le monde : la volonté et la fortune n'y suffisaient pas ; il y fallait aussi une santé à toute épreuve. D'après les témoignages, les émigrants et les voyageurs orientaux ne furent pas nombreux : les Ibériques durent apprendre l'arabe et s'assimiler son génie avant de créer une atmosphère où des esprits originaux pussent s'affirmer ; la civilisation arabo-andalouse n'a pu atteindre son apogée qu'aux XIe et XIIe siècles. Nous comprenons la rareté et la pauvreté des textes du IXe siècle ; si nous considérons l'ensemble de la péninsule, et non quelques villes du littoral méditerranéen, nous devons convenir qu'un nombre infime d'Ibériques étaient alors non seulement islamisés mais également arabisés. Nous ne pouvons plus nous étonner que Nassar, l'ennemi de saint Euloge, fût premier ministre de l'émir Abd ar-Rahman II, bien que fils de chrétien et peu versé dans la pratique de l'arabe ; le fait a été confirmé par Al-Houssani, qui l'a défini comme « un fils d'Espagnol qui ne parlait même pas l'arabe ».

Contrairement à ce qui est survenu dans le reste du monde musulman, l'islam n'a pas connu d'hérésie dans la péninsule Ibérique, du moins durant les trois premiers siècles de l'Hégire : dans une longue étude qu'il a composée au début du Xe siècle, Ibn Abd ar-Rahibi n'a mentionné aucune hétérodoxie ibérique ; dans un ouvrage qui est le plus important sur le sujet, Ibn Hayyan (XIe siècle) n'en a guère dit plus. D'après les auteurs classiques, notamment Lévi-Provençal, les tribus arabes protagonistes de l'invasion se seraient partagé la péninsule, puis querellées pendant quatre-vingts ans : elles avaient gardé leurs haines tribales ; qu'avaient-elles fait des schismes qui étaient à la source de leurs disputes en Orient ? Frappé par ce fait étrange, Asin Palacios a écrit : « L'Espagne musulmane a été, durant sa longue histoire, la terre la plus orthodoxe de toutes celles de l'Islam, sans doute parce qu'elle était la plus éloignée du centre de la foi. » ; l'éloignement aussi important de l'Iran, de l'Afghanistan et, surtout, des hauts-plateaux d'Asie centrale n'a pas empêché leurs populations d'adhérer à l'hérésie chiite ; il leur a même permis de lui rester fidèle.

La grande orthodoxie de l'islam ibérique est imputable au fait que sur cette terre lointaine, les musulmans authentiques étaient peu nombreux ; isolés, ils ont dû et su maintenir entre eux une homogénéité plus grande. Le syncrétisme arien avait créé dans la masse monothéiste ibérique une tradition plus libérale : il lui suffisait de croire en Dieu et de suivre quelques règles plus ou moins arbitraires ; les Orientaux

avaient hérité plus de dogmatisme. Ce relâchement dans l'islam a paru aussi scandaleux à ses orthodoxes que celui de l'Eglise visigothe aux yeux des moines de Cluny : les réactions almoravide et almohade s'assigneraient pour tâche d'y mettre fin ; elles ne pourraient se maintenir.

Quelques auteurs, dont Asin Palacios, ont insisté sur l'intransigeance des alfaquis, surtout ceux qui relevaient de l'école de Malik : par la nature de leur ordre, ces hommes de loi n'ont jamais été qu'en petit nombre ; réactionnaires, ils ont parfois eu quelque influence sur les Pouvoirs publics mais n'ont pas eu la possibilité de transformer la société ibérique selon leurs idées. Incontestablement, cette intransigeance aboutissait à un agnosticisme brutal : « Le Coran, la parole du Prophète et... je ne sais rien. » Comme tous les dogmatiques, ils tenaient le raisonnement pur en suspicion : il devient parfois contagieux et suscite des hérésies ; ils condamnaient les sciences, surtout les mathématiques. Certains alfaquis ibériques ont adhéré à ces idées dès le début du IXe siècle ; nous savons aussi l'aversion que ceux du XIe siècle avaient pour les œuvres de logique d'Ibn Hazm. Sous certains émirs du IXe siècle, notamment Abd ar-Rahman II, ils sont probablement intervenus dans l'action gouvernementale, de manière obscure : désireux d'accélérer l'orientalisation et l'islamisation des populations, ces monarques ont suivi un programme de rapprochement avec l'Orient ; sous les autres émirs et sous les califes, le rôle des alfaquis a été très effacé.

Peut-être l'action de ces réactionnaires a-t-elle été la cause de la décadence des mathématiques en Orient, à partir du Xe siècle ; cependant, les études mathématiques ont été encouragées sous Abd ar-Rahman II, à une époque où il semble qu'ils aient connu leur plus grand ascendant sur les Pouvoirs publics. L'action des alfaquis sur l'opinion intellectuelle ibérique a été très faible ; la semence rationnelle a si bien pris dans la péninsule Ibérique que ses savants ont fourni leur base aux mathématiques modernes. L'école de Malik n'a pas réussi à freiner le développement exceptionnel de la philosophie, notamment des conceptions rationalistes ou panthéistes ; on ne peut expliquer cela que par le petit nombre de ceux qui suivaient les directives des alfaquis. Descendant des hauts sommets de l'abstraction aux menus détails de la vie quotidienne, nous constatons qu'ils ne sont pas parvenus à faire respecter les principes coraniques par leurs coreligionnaires : malgré leurs instances, un souverain aussi puissant qu'Al-Hakam II n'a pas osé faire arracher les ceps de vigne ; à son époque, une légion de poètes ont chanté le vin. Le Coran lui-même n'est devenu populaire que lentement : avant 850, les chrétiens de Cordoue en ignoraient l'existence ; après la découverte d'une biographie de Mahomet, ils ne mentionnaient toujours pas le livre sacré des musulmans (selon le texte recopié par Euloge, le Prophète avait simplement composé quelques « hymnes »). Les alfaquis n'ont pu transformer la société ibérique selon leurs croyances ; leur action n'a pas modifié l'évolution de la civilisation arabe dans la péninsule.

Les musulmans orthodoxes ne furent qu'une minorité des habitants de la péninsule Ibérique ; au IXe siècle, ces derniers n'étaient arabisés que partiellement. Les intellectuels chrétiens de Cordoue, capitale de l'émirat, n'avaient sur Mahomet que des connaissances confuses : qu'était-ce dans le reste de la contrée ! En raison des difficultés de communication, l'action assimilatrice y était très atténuée : la masse des populations évoluait vers l'islam, mais par un processus mesuré ; même, l'action des intransigeants a peut-être suscité une résurgence de la politique chrétienne à la fin du siècle.

Après un siècle de guerre civile et de compétition entre les diverses régions naturelles, la péninsule jouissait de la paix ; celle-ci était due surtout à Al-Hakam Ier (796-821), despote éclairé qui, pour des raisons plus politiques que religieuses, était intervenu dans les affaires intérieures de la contrée, par la manière forte. La foule de Cordoue se souleva contre certains abus fiscaux et prit d'assaut le palais de l'Emir : celui-ci dut son salut à l'intervention de sa garde chrétienne ! Les historiens nous ont donné de ce souverain l'image d'un homme énergique mais incrédule : il était entouré de chrétiens aussi sceptiques que lui ; pour montrer son impiété, les auteurs musulmans orthodoxes ont affirmé qu'il buvait du vin et ne s'en cachait pas. Al-Hakam Ier inclinait davantage vers le syncrétisme arien que vers l'islam.

Son fils Abd ar-Rahman II (822-852) était doué de grandes

qualités intellectuelles : il amorça une politique de rapprochement avec les pays musulmans d'Orient, notamment avec Bagdad, alors au faîte de sa grandeur ; influencé par les alfaquis, peut-être outre mesure, il fut sans doute le premier souverain ibérique réellement musulman. L'influence réactionnaire qu'il a subie ne l'a pas empêché d'être aussi le premier monarque ibérique musulman qui ait favorisé les lettres et les sciences par des actes : la civilisation arabe pouvait dès lors représenter aux yeux des Ibériques le progrès et les richesses de l'esprit ; nous pouvons affirmer que c'est Abd ar-Rahman II qui a déclenché un véritable mouvement d'arabisation parmi les populations de la péninsule Ibérique. Grâce à cette politique, l'islam y fit des adeptes nombreux ; dans l'atmosphère arienne qui restait dominante, les principes d'une nouvelle religion commençaient à cristalliser.

Nous possédons des textes précis sur la réaction des intellectuels chrétiens de Cordoue : malgré ce fait rarissime et celui que cette ville était la capitale de l'Emirat ibérique, nous ne pouvons oublier que la portée de cet événement fut strictement locale. Notre connaissance de la situation dans le reste de la péninsule Ibérique est très précaire : son cloisonnement orographique en régions naturelles qui étaient autant de compartiments étanches, y rendait les communications très difficiles ; la propagation d'idées, quelles qu'elles fussent, était fort lente. L'évolution religieuse était certainement plus avancée dans certaines régions bien situées stratégiquement, telles le littoral méditerranéen, que dans celles de l'intérieur.

Les successeurs immédiats d'Abd ar-Rahman II : Mouhammad Ier (852-886) et, surtout, Abd al-Lah (888-912), durent surmonter des difficultés terribles que n'avaient pas connues leurs prédécesseurs de la première moitié du siècle, mais qui ne manquaient pas d'analogie avec les événements du VIIIe siècle : la situation politique commença à se dégrader, et des rébellions provinciales se manifestèrent ; elles devinrent chroniques, et à la fin du siècle, le désordre atteignit son maximum. L'Emir ne gouvernait plus qu'une partie restreinte de son territoire officiel : la vallée du Guadalquivir. Alors se produisit un événement extraordinaire, devant lequel les historiens ont dû avouer leur impuissance à l'expliquer : vers 880 apparut, dans le sud de l'Andalousie, un agitateur nommé Ibn Hafsoun ; il mit en déroute l'armée émirale, se fit baptiser, en 899, se proclama indépendant et fixa sa capitale à Ronda. Au cœur d'un pays que l'histoire classique a tenu pour islamisé depuis près de deux siècles s'établissait un royaume chrétien, comme une résurgence de la monarchie visigothe ; cet état dont la constitution est incompréhensible pour ceux qui s'en tiennent à la thèse arabe, allait se maintenir durant cinquante années.

Tel que nous l'avons analysé, le syncrétisme arien impliquait plutôt une tournure d'esprit qu'une religion véritable ; il en serait de même du déisme de Newton. Sous la pression des orthodoxes musulmans et de la civilisation arabe, les émirs de la première moitié du IXe siècle favorisèrent l'arabisation et l'islamisation de la péninsule Ibérique : il semble que les populations ne s'en émurent guère, sauf dans le cas particulier de Cordoue ; le mouvement n'avait pas encore assez d'ampleur pour transformer radicalement les mœurs des populations ibériques. Peut-être sous l'influence des alfaquis, le mouvement s'accéléra ; un malaise commença à se préciser. Le particularisme aidant, les provinces relevèrent le défi ; les rébellions aboutirent à la dislocation de l'Etat émiral sous Abd al-Lah. Toutefois, le christianisme était impuissant et discrédité : cette réaction ne prit pas un caractère dogmatique ; le royaume d'Ibn Hafsoun ne put faire tache d'huile.

La masse des Ibériques acceptait l'arabisation : d'origine étrangère, ce processus offrait en contrepartie l'accession à des valeurs intellectuelles qui non seulement ne rencontraient aucun obstacle, parce qu'elles convenaient à la mentalité générale des habitants de la contrée, mais ne trouvaient non plus aucune opposition, car elles étaient largement supérieures à celles que pouvait alors proposer la civilisation occidentale — ce qui n'avait pas été le cas avec la civilisation byzantine. En revanche, la même masse rejetait les principes coraniques contraires aux coutumes de la contrée : la plupart des Ibériques cultivés devinrent des musulmans libéraux ; cette attitude permit d'établir dans la péninsule un équilibre qui

allait se maintenir durant les xᵉ et xıᵉ siècles.

Successeur d'Abd al-Lah, Abd ar-Rahman III eut le génie de mener une politique visant à constituer un état califal où plusieurs religions pussent coexister : il mit en sommeil les relations des dirigeants avec les extrémistes musulmans ; désormais, l'arabisation des populations se poursuivit en fonction de l'idée-force qui la déterminait, sans l'intervention d'une pression religieuse contrôlée, voire dirigée, par les Pouvoirs publics. Respectée par les califes postérieurs et par les émirs des petits royaumes qui allaient remplacer l'Etat califal au xıᵉ siècle, cette politique durerait jusqu'à l'intrusion des almoravides dans la péninsule Ibérique : elle catalyserait le développement de ferments qui permettraient l'accession des populations ibériques à une prospérité exceptionnelle ; cette énergie créatrice qui surgit çà et là sur la Terre à certains moments privilégiés de l'Histoire, porterait la culture arabo-andalouse aux plus hauts sommets conquis par l'intelligence humaine. La plupart de ses acquêts seraient hérités par la Renaissance ; le monde moderne en recevrait l'esprit et les inventions, tout en ignorant ses origines.

La péninsule Ibérique devint la contrée aux trois religions ; le caractère extraordinaire de cette symbiose n'autorise pas l'historien à oublier qu'il existait, au sein de chacune des deux religions principales qui se partageaient les âmes ibériques, une minorité dogmatique, intransigeante et très agissante. L'une d'elles parviendrait à rompre l'équilibre culturel à la faveur d'événements politiques survenus à l'extérieur : la contre-réforme almoravide permettrait au fanatisme de prendre sa revanche ; les alfaquis ibériques aideraient l'invasion des almoravides. La minorité chrétienne orthodoxe annonçait l'action de saint Dominique, de ses moines et de l'Inquisition romaine. La présence de ces deux partis extrémistes en terre ibérique, y perpétuerait la compétition entre trinitaires et unitaires jusqu'aux Temps modernes.

XXIII

Dans la défense de leur foi, les néophytes déploient généralement une énergie plus grande — voire exagérée — que les vieux adeptes ; ceux-ci envisagent leurs croyances avec plus de sérénité. Les musulmans ibériques des débuts du ıxᵉ siècle n'ont pas fait exception : enthousiasmés par la doctrine récemment acquise — en contraste avec la froideur, l'ignorance et la parcimonie avec lesquelles la majorité s'adaptait aux principes de l'islam — de jeunes étudiants ibériques entreprirent le long voyage du Caire, pour y suivre les cours des savants musulmans. L'un d'eux : Ibn Habib, se familiarisa avec le droit malékite, qu'il fit connaître dans la péninsule Ibérique ; surtout, il fit part à ses compatriotes, dans sa prétendue *Tarikh,* des informations qu'il avait obtenues sur les événements survenus dans leur contrée au siècle précédent. Un renseignement était de taille : c'étaient les Arabes qui avaient envahi la péninsule ; il tenait la clé du mystère.

Dans ses *Recherches,* il y a un siècle, Dozy a commenté : « Ne croirait-on pas lire des fragments des *Mille et une nuits* ?... Faut-il en conclure qu'en un siècle, la population arabe de l'Espagne avait oublié ses traditions nationales au profit de fables absurdes ?...Les contes rapportés par Ibn Habib n'ont rien de commun avec les traditions populaires de l'Espagne ; ce n'est pas là mais en Orient, notamment en Egypte, qu'il les a recueillis. Il nomme les personnages de qui il les tenait : ce sont des savants étrangers, parmi lesquels on remarque Abd al-Lah ibn Wahb († 813), célèbre docteur du Caire qui, entre autres choses, lui a fourni le récit de l'invasion de Tarik ; plusieurs des aventures de Moussa au pays de Tamid (c'est-à-dire la péninsule Ibérique, conçue par ces orientaux comme

un pays fabuleux) lui ont été racontées par un autre savant égyptien qu'il ne nomme pas.

» Ainsi, au lieu d'interroger ses compatriotes sur l'histoire de Moussa et la conquête de la péninsule, Ibn Habib a préféré s'adresser aux docteurs égyptiens dont il suivait les cours... Méprisant leurs compatriotes, que les savants orientaux traitaient avec dédain d'ignorants et de rustres, et vénérants les professeurs qui...les initiaient aux subtilités de la scolastique, [presque tous les *tâlib* espagnols venus en Orient] estimaient que ces grands docteurs qui savaient tant de choses devaient aussi connaître l'histoire de l'Espagne, mieux que ses habitants ; ils les accablèrent de questions sur ce sujet. Pour les professeurs, la situation était embarrassante : ils ne savaient rien ou presque sur la conquête de la péninsule mais avaient la réputation de tout savoir et tenaient à ne pas la perdre ; que firent-ils ?...Ils régalèrent leurs disciples d'historiettes égyptiennes. »

Dozy ne disposait pas du contexte historique lui permettant d'interpréter correctement le rôle joué par Ibn Habib et ses compagnons de voyages et d'études : persuadé que la péninsule Ibérique avait été envahie par des Arabes commandés par Moussa, il lui semblait seulement étrange que les petits-fils aient oublié les exploits de leurs grands-pères. Pour nous, l'étrange — pour ne pas dire le scandaleux — est que personne n'ait contredit ces fables absurdes rapportées d'Egypte et ne se soit efforcé de rétablir la vérité des faits, ou au moins leur vraisemblance : il est d'autant moins étonnant que « la population arabe » de la péninsule ait oublié ses ancêtres qu'aucun Arabe n'a jamais mis les pieds en cette contrée, sinon à titre d'étranger avéré ; *a fortiori*, le chercheur du IX[e] siècle ne pouvait s'appuyer sur aucune « tradition nationale ».

La péninsule Ibérique aurait été, en 711, envahie par des Arabes : les contemporains d'un événements aussi retentissant auraient été nombreux à en témoigner. Admettons que la guerre civile ait entraîné la destruction de ces témoignages : rédigés à une époque de paix et de prospérité, les écrits du IX[e] siècle auraient largement fait allusion à un tel événement ; un au moins de ces textes nous serait parvenu. S'agissant d'une

invasion, le rôle des partis en présence ne peut faire l'objet d'aucune confusion : envahisseurs et envahis se distinguent parfaitement ; surtout si les premiers sont membres d'un peuple exotique, et apportent aussi les mœurs et les principes culturels d'une civilisation inconnue auparavant dans les lieux de l'action. Rien de tel ne transparaît de ce que nous savons de l'époque : un chaos gigantesque semble en avoir dominé les esprits ; aussi, les nouvelles rapportées d'Egypte par Ibn Habib et ses amis, ont pu prendre racine dans l'opinion mais ne se sont développées qu'au prix d'un effort de plusieurs siècles. Plus de cent ans après qu'Ibn Abi-r-Rika eut écrit sa *Tarikh*, les chroniqueurs berbères, qui ont repris la plupart de ses récits, n'acceptaient pas le fond de sa théorie : la péninsule avait bien été envahie mais par des Marocains.

Il faudrait attendre les historiens musulmans postérieurs au XII[e] siècle — c'est-à-dire à la contre-réforme maghrébine — pour que le mythe ait pris une structure cohérente : avant d'envahir la péninsule, les Arabes avaient conquis l'Afrique du Nord ; écartant par avance les objections relatives aux obstacles matériels, ces auteurs au public facile transfigureraient l'événement en un miracle concédé par la Providence divine aux vrais croyants. Ainsi présenté, le mythe venait apporter une réponse opportune à la question que se posaient les Ibériques conscients du IX[e] siècle qui inclinaient vers l'islam ; en revanche, en raison de son extravagance, les populations lui opposèrent, sinon une résistance, une forte inertie. Il réussit néanmoins à s'imposer ; selon un principe constant dans les sociétés humaines, les Ibériques oublièrent les temps passés. En outre, ils assistaient à l'expansion irrésistible de la civilisation arabe : les Arabes étaient à la mode ; peut-être n'étaient-ils pas venus en chair et en os, mais leur génie avait conquis les cœurs.

L'apparition de la civilisation arabe sur le sol ibérique exacerbait le complexe des chrétiens : le mythe ne pouvait se développer dans le camp catholique avec la simplicité conçue par les docteurs orientaux ; sa propagation se heurta là aux difficultés les plus grandes. Il fut accepté, finalement, mais en

vertu d'un principe différent, oriental lui aussi, qui vint renverser les données du problème des vaincus : l'assimilation d'une conception aussi peu rationnelle par la minorité chrétienne ibérique du bas Moyen Age, est matière à méditer pour l'historien moderne ; elle montre à quel point la complexité et l'exubérance de la vie des sociétés déterminent celles des idées-force.

Le christianisme et l'islam sont issus du judaïsme : comme ce dernier, ils sont providentialistes ; il était commode pour les musulmans du Moyen Age d'affirmer que Dieu avait appuyé, par une intervention miraculeuse, la diffusion de l'islam. Pour les chrétiens, pareille prétention était intolérable, mais ils devaient ronger leur frein : dans leur for intérieur, ils se demandaient pourquoi le Père avait permis semblable abomination, favorisant les mécréants au détriment des disciples du Fils ; mais l'évidence ne pouvait se nier, que dans la péninsule Ibérique, le parti chrétien était déconfit. En Asie, en Afrique, en Europe même, des millions de fidèles avaient apostasié ; la civilisation arabe s'étendait au travers du monde méditerranéen. Héritier de la croyance véritable, le christianisme avait subi là une défaite sévère ; les Ibériques chrétiens du IXe siècle avaient une question cruelle à se poser. L'aiguillon qui les harcelait était bien plus pointu que celui qui poussait par ailleurs les musulmans et les ariens à résoudre le même problème ; sur les efforts de ces chrétiens à trouver une explication — ou un moyen d'atténuer la vérité — nous possédons des témoignages authentiques.

En 852 mourut Abd ar-Rahman II, dont la politique a déterminé une accélération du processus d'arabisation des populations ibériques ; en 853 mourut Ibn Habib, cordouan qui a répandu, au moins en Andalousie occidentale, les informations qu'il avait recueillies au Caire. En 856, Euloge et Alvaro attestèrent l'apparition des premières manifestations externes de l'islam, du moins à Cordoue : six ans plus tôt, Euloge, de retour de Navarre, avait fait connaître aux intellectuels chrétiens d'Andalousie la biographie de Mahomet qu'il avait lue dans la bibliothèque du monastère de Leyre ; eu égard à l'importance de ce texte, nous devons maintenant l'examiner dans son ensemble.

« L'hérésiarque Mahomet naquit sous l'empereur Héraclius, la septième année de son règne...L'évêque Isidore de Séville brillait dans le dogme catholique, et Sisebut occupait le trône royal de Tolède ; en la ville d'Iliturgis, une église fut construite sur le tombeau du bienheureux Euphrasius, et à Tolède, sur l'ordre dudit souverain, une chapelle magnifique fut édifiée sur une haute éminence pour honorer la bienheureuse Léocadie...Mahomet garda le pouvoir durant dix années, puis mourut et fut enterré en enfer...Enfant, il entra au service d'une veuve. Devenu un ambitieux gérant d'affaires, il se mit à fréquenter assidûment les réunions de chrétiens ; fils astucieux des ténèbres, il retint quelques principes du christianisme et devint le plus savant de ces ignorants que sont les Arabes...Il se brouilla avec sa patronne. Le génie de l'erreur lui apparut sous l'aspect d'un vautour : lui montrant son bec d'or, celui-ci lui assura qu'il était l'archange Gabriel et l'incita à se poser en prophète ; gonflé d'orgueil, il entreprit de prêcher à ces bêtes abruties des choses inouïes et les engagea à délaisser le culte des idoles pour adorer un dieu incorporel et céleste, comme par un calcul rationnel.

» Puis il ordonna à ses fidèles de prendre les armes et de tuer leurs adversaires, comme nouvelle preuve fanatique de leur foi ; dans son dessein secret, Dieu permit que ces derniers fussent détruits. Il a dit autrefois, par la voix d'un prophète : « Je dresserai contre vous les Chaldéens, peuple cruel et impé-
» tueux qui parcourt la terre et s'approprie des campements
» qui ne lui appartiennent pas, dont les chevaux sont plus
» rapides que les loups au crépuscule, et qui, semblable au
» vent brûlant, détruit les fidèles et réduit la terre à la soli-
» tude. » Ils assassinèrent d'abord le frère de l'Empereur qui avait leur pays sous sa juridiction ; chargés de gloire par cette victoire, ils fondèrent un premier royaume en la ville de Damas, en Syrie. Ledit pseudo-prophète écrivit aussi des hymnes pour la bouche de ces animaux insensibles qui rappellent les veaux rouges : il écrivit l'histoire de l'araignée qui chasse les mouches avec un piège ; il composa quelques chants sur la huppe et la grenouille, pour que la mauvaise odeur de l'une s'exhalât de sa bouche, et que le coassement de l'autre n'abandonnât pas ses lèvres. Pour parfaire sa duperie, il en rédigea d'autres

en l'honneur de Joseph Zacharie, voire de Marie, mère de Dieu. Persistant dans son illumination abusive, il désira la femme de son voisin Zaïde et la soumit à son libertinage ; horrifié par cette infamie, le mari la remit à son prophète, auquel il ne pouvait s'opposer. Dans sa loi, celui-ci a cité le fait comme résulté d'une inspiration divine : « Cette femme » étant devenue désagréable à Zaïde, et celui-ci l'ayant répu- » diée, nous l'unissons à notre prophète, afin que cela ne soit » pas un péché pour les fidèles qui désireront faire de même. »

» Après pareille ignominie approcha la mort de son âme, immédiate à celle de son corps : pressentant son proche trépas, il fit la prophétie qu'il ressusciterait le troisième jour, par la médiation de l'archange Gabriel...La promesse de ce miracle leur en ayant imposé, ses disciples, après qu'il eut remis son âme en enfer, firent surveiller son cadavre par une garde importante : au troisième jour, ils constatèrent que son cadavre sentait mauvais et comprirent qu'il ne ressusciterait pas ; ils affirmèrent que les anges ne s'étaient pas approchés, effrayés par la présence des gardes...Ils abandonnèrent son cadavre, le privant de toute surveillance ; peu après, des chiens attirés par l'odeur vinrent à la place des anges et dévorèrent le corps en partie. S'en étant aperçus, les disciples enterrèrent ce qu'il en restait : en expiation de cet outrage, ils disposèrent que chaque année, des chiens fussent sacrifiés et que leurs cadavres connussent le même sort que celui de qui la colère leur infligeait ce juste supplice. En toute équité, ce prophète qui avait livré à l'enfer non seulement son âme mais bien d'autres, finit par remplir le ventre de chiens. Il commit d'autres actes ignominieux, nombreux et divers, qui ne sont pas rapportés dans ce livre ; cela n'a été rédigé qu'afin d'édifier les lecteurs sur le genre d'homme qu'il fut. » Voilà tout ce qu'un spécialiste savait sur Mahomet après un siècle de domination arabe et musulmane sur la péninsule Ibérique : notre auteur anonyme ignorait même qu'il avait composé le Coran ; le Prophète avait seulement écrit quelques hymnes sans intérêt.

L'auteur de ce texte a vraisemblablement acquis son savoir hors de la péninsule Ibérique : à une date postérieure à la

rédaction de cette biographie, les intellectuels andalous chrétiens de la première moitié du IXe ignoraient que Mahomet avait existé et formulé une doctrine religieuse. L'auteur fut probablement un Ibérique, quelque moine du Domaine pyrénéen : ses sources étaient chrétiennes, peut-être byzantines, d'où son extravagance et sa mauvaise foi ; le manuscrit appartenait à la bibliothèque d'un monastère de cette région-charnière entre l'Andalousie hérétique et l'Occident orthodoxe, et ne semble avoir ni voyagé ni été copié, ce qui était le cas des manuscrits sans renom et de rayonnement strictement local. Un étranger aurait pu connaître l'époque à laquelle Isidore de Séville et Sisebut avaient vécu ; les allusions aux églises dédiées à Euphrasius et Léocadie témoignent d'une connaissance trop intime de la vie religieuse du pays pour que l'auteur ne fût pas Ibérique.

De toute évidence, l'auteur de cette biographie de Mahomet l'a rédigée pour mettre en garde le lecteur contre le Prophète et le caractère néfaste de sa prédication : il est étrange qu'il n'ait fait aucune allusion au fait que la péninsule Ibérique avait été envahie par les disciples de ce personnage ; le texte situe explicitement leur royaume en Asie. Il nous semble que leurs méfaits ne touchaient pas l'auteur directement : il en parle comme un journaliste moderne d'un événement grave mais lointain ; cela ne cadre pas du tout avec la thèse de l'histoire classique. Si nous accordons crédit à celle-ci, l'auteur vivait dans le voisinage de ces Arabes retardés et turbulents : cette situation n'était pas de tout repos puisque les historiens nous ont assuré que les musulmans dominaient alors la vallée de l'Ebre et une partie de la Navarre ; ils faisaient des rezzou dans les Pyrénées, où à Roncevaux, ils avaient infligé à Roland une défaite sévère, revanche de Poitiers.

De cette proximité et de cette actualité brûlante, rien ne transpire de cette biographie ; l'ignorance de l'auteur sur la présence dans la péninsule de disciples de Mahomet, a été comme confirmée par la stupéfaction et l'émoi d'Euloge, qui n'en savait pas plus. Les historiens classiques ont affirmé qu'à cette époque, Tudéla et Saragosse étaient occupées par les Arabes : le Cordouan n'aurait pas rapporté cette biographie aussi courte que fantaisiste en Andalousie comme une nou-

veauté extraordinaire ; ses amis n'auraient pas passé les années immédiatement suivantes à la commenter comme un passage de l'Ecriture. Surtout, l'auteur aurait fait allusion à l'invasion des Arabes dans la péninsule ; pour un Ibérique (ce qu'il était vraisemblablement), quelle conquête attribuée à ce peuple aurait semblé plus importante ?

Ecrit avant 849, ce texte était antérieur d'au moins un demi-siècle aux chroniques chrétiennes les plus anciennes, bien décevantes pour l'historien moderne : si nous n'en avions d'autres, ce seul témoignage suffirait à ruiner la légende ; c'est dans ce récit qu'apparaissaient les racines du mythe, du moins chez les chrétiens. Evoquant la prétendue action militaire des Arabes, l'auteur de la biographie paraphrase un passage de l'Ancien Testament : le prophète auquel il est fait allusion à propos des Chaldéens est Habacuc. Dans les versets 6 et 8 à 11 de son premier chapitre, il a fait dire à Yahveh : « Je vais susciter les Chaldéens, peuple cruel et impétueux qui parcourt la terre pour s'emparer des demeures d'autrui...Ses chevaux sont plus rapides que le léopard, plus agiles que le loup au crépuscule ; venus de loin, ses cavaliers voleront comme l'aigle fondant sur sa proie. Ardents comme le vent d'Est, ils arriveront pour piller et amasseront des prisonniers comme du sable...Ils se joueront des forteresses...Puis l'ouragan passera... »

Pour le prophète biblique et ses lecteurs, les Chaldéens étaient les Babyloniens qui avaient réduit Israël en esclavage : avec le temps, l'événement historique de l'invasion sumérienne en Palestine devint une métaphore ; les exégètes chrétiens suivraient cette conception figurée. Celle-ci est ancienne puisque l'auteur de la biographie en a fait référence ; ce sont peut-être les intellectuels chrétiens des provinces byzantines d'Asie qui, lors de la révolution du VIIe siècle, ont assimilé les musulmans aux Chaldéens de Habacuc. L'auteur ibérique a sans doute recueilli l'allusion en cherchant des sources dans leurs textes ; quoi qu'il en fût, la métaphore a connu, dans la péninsule Ibérique, un succès dont nous avons maints témoignages des IXe et Xe siècles.

Les versets de Habacuc ont fourni les éléments fondamentaux de la légende selon laquelle la péninsule Ibérique a été envahie par des Arabes. Les membres de l'école de Cordoue écrivant après 850, et les chroniqueurs chrétiens du dernier quart du IXe siècle, ont parfois qualifié l'ennemi de leur religion de « chaldéen » ; Alvaro a quelquefois désigné l'arabe sous l'appellation de « langue chaldéenne ». Dans les textes postérieurs, qui ont amplifié le mythe, les images de Habacuc ont été reprises textuellement : le peuple qui déferle sur le monde tel un ouragan, et que n'arrête aucun obstacle, l'avidité au pillage, les forteresses qui s'écroulent dès qu'il arrive... Comme celles des Chaldéens, les conquêtes des Arabes ont été favorisées par la volonté divine ; elles étaient les représailles de Dieu envers son peuple, qui l'avait mécontenté.

Surtout, la rapidité des succès tant des Arabes que des Chaldéens était due au même instrument tactique, à la même arme privilégiée : la cavalerie ; parallèlement au mythe des invasions arabes s'est développé celui du cheval arabe, invincible pour la vitesse. Issu comme par génération spontanée des ergs et des hamadas du désert arabique, avec les qualités d'un pur-sang, ce noble animal fut promu au rang de *deus ex machina* qui couperait court à toute objection ; à lui seul, il pouvait expliquer l'avance continue des armées arabes conquérantes, donc la diffusion de la civilisation arabo-musulmane. Certains esprits chagrins préférèrent justifier la colère divine par l'horrible dépravation des mœurs dont l'enlèvement de la fille du comte Julien par Rodéric avait été comme le couronnement ; pour les autres, qui plus réalistes, voulaient convaincre par un raisonnement, le cheval arabe devint l'arme absolue prouvant l'hégémonie militaire des envahisseurs.

Nous pouvons résumer l'esprit des versets de Habacuc en un mot : apocalyptique ; cette mentalité est très contagieuse chez les vaincus de ce monde, le furent-ils par la force brutale ou par la supériorité d'idées dont ils se refusent à admettre le mérite : gémissant de l'impuissance de leur foi, les intellectuels de Cordoue se sont précipités sur l'interprétation de l'auteur de la biographie de Mahomet trouvée par Euloge. Dès que Jean de Séville eut reçu de celui-ci, encore en Navarre, une copie de ce texte, il s'empressa d'en

adresser un condensé à Alvaro, à Cordoue, dans un post-scriptum à une lettre que nous possédons ; le voyageur rentré chez lui, Alvaro put méditer à son aise sur l'ensemble de la copie rapportée par son ami. Les connaissances qui allaient aboutir, trois ans plus tard, à la publication de l'*Indiculus luminosus* étaient précaires : Alvaro n'avait pas d'autres sources que la biographie découverte par Euloge ; à peine put-il y ajouter une ou deux observations de ses yeux enfin dessillés, notamment sur les muezzins.

Toutefois, la lecture du mince document avait donné à Alvaro l'idée d'exploiter le caractère apocalyptique introduit par la paraphrase des versets de Habacuc ; la filiation entre la biographie de Mahomet et l'*Indiculus luminosus* n'est pas douteuse. Cependant, la teneur apocalyptique de la première a été réduite à l'invocation tirée des versets de Habacuc, tandis que dans le second, l'Apocalypse tient lieu de trame à une longue démonstration ; la prophétie de Habacuc n'était pas convaincante. Alvaro avait besoin d'une prophétie plus corsée que celle de l'invasion sumérienne ; insistant sur le même thème, il fallait qu'elle fût plus adéquate aux événements survenus dans la péninsule Ibérique durant les cent quarante dernières années.

Placé sur cette voie par la lecture de la biographie anonyme, Alvaro estima trouver la solution de son problème dans la vision de Daniel sur les temps futurs, notamment sur l'avenir des royaumes terrestres ; d'ascendance juive, Alvaro avait pu en connaître le texte hébreu. Durant le songe de Daniel, quatre bêtes effrayantes se présentèrent à lui : son regard se fixa sur la quatrième, plus terrible encore que les autres ; entre autres ornements, elle avait dix cornes, « et voilà qu'une onzième, plus petite, s'éleva parmi elles...[qui] avait des yeux d'homme et une bouche prononçant de grandes paroles » (VII, 8). Le prophète demanda la signification de sa vision : il s'agissait de la vision de quatre royaumes très importants. S'agissant de la quatrième bête, spécialement : « Ce sera un royaume différent de tous les autres ; il se répandra sur la terre entière... et la réduira en cendres...Dix rois régneront sur ce royaume, puis un autre, plus puissant ; il renversera les trois rois. Il invectivera contre le Très-Haut, opprimera ses saints et

formera le dessein de changer...la Loi ; les Saints seront sous sa domination durant un temps, deux temps et un demi-temps. » (VII, 23-25).

Dans la deuxième partie de l'*Indiculus luminosus*, Alvaro entreprit une démonstration extraordinaire : pour prouver que la vision de Daniel était la clef des événements mystérieux qui avaient bouleversé le monde méditerranéen depuis le VIIe siècle, il s'efforça d'établir qu'il y avait une relation étroite entre les faits et la prophétie hébraïque. Mahomet annonçait l'Antéchrist : « Il lui convient...d'être le précurseur de l'homme damné. » ; c'était lui le onzième roi qui en abattrait trois et se dresserait contre Dieu, « car apparaissant comme le onzième nombre, toujours néfaste dans l'Ecriture, il a dominé trois royaumes — en occupant les provinces des Grecs, puis celles des Francs qui prospéraient sous le nom de Romains, et en foulant enfin la terre des Goths occidentaux — s'est efforcé d'abolir le Décalogue, la religion universelle, et s'est dressé contre la Trinité, défendue par la foi, l'espérance et la charité. »

Pour notre thèse, ce texte est d'une importance capitale : parmi tous les documents que nous avons conservés, c'est l'allusion la plus ancienne à l'expansion de l'Islam et aux événements survenus dans la péninsule Ibérique au VIIIe siècle ; contrairement à l'histoire classique, Alvaro ne nous a pas parlé de conquêtes militaires ni d'invasions maritimes. Ni dans l'*Indiculus luminosus* ni dans sa biographie de saint Euloge, il ne nous a relaté l'invasion de la péninsule par une armée étrangère ; conformément à la thèse que nous proposons, il a décrit un vaste mouvement d'idées subversives.

Mahomet — qu'il a nommé « Maozim », par suite d'une confusion avec la fonction de muezzin — était le précurseur de l'Antéchrist puisqu'il avait conquis trois royaumes, comme avait prédit Daniel ; toutefois, Alvaro était conscient que la doctrine avait remplacé la personne. Il savait que le Prophète était mort deux siècles auparavant, et que ce n'était pas lui, en chair et en os, qui avait conquis les royaumes : plus que lui, c'est sa doctrine qui était la quatrième bête de la vision de Daniel ; au long de pages nombreuses, Alvaro s'est efforcé de démontrer que l'hérésie qui dominait la péninsule à son époque n'était autre que ce monstre dont l'objectif était de

détruire la religion universelle.

Laissons là les spéculations apocalyptiques : les termes utilisés par l'écrivain cordouan pour désigner les pays subjugués par les disciples de Mahomet, permettent des observations intéressantes. L'hérésie dominait une contrée ayant appartenu aux Grecs : les anciennes provinces de l'Empire byzantin. Le deuxième royaume avait été tenu par les Francs qui prospéraient sous le nom de Romains : Alvaro a fait probablement allusion aux événements qui, à son époque, ont permis aux musulmans de dominer la Sicile et le sud de la péninsule Italique ; selon l'histoire classique, ceux-ci ont conquis la Sicile en 827 et pris Bari en 841. Enfin, l'hérésie a gagné la contrée des Goths occidentaux : cette appellation est la traduction du terme germanique *Westgothen*, corrompu en français sous la forme « Visigoths » ; cette troisième contrée était sans doute aucun la péninsule Ibérique.

Alvaro n'a pas précisé comment cet événement considérable s'était réalisé : si sa patrie avait été conquise par une armée venue d'Afrique, nous ne pouvons concevoir qu'il n'en ait pas fait mention ; quel rapport plus étroit pouvait-il établir entre la vision de Daniel et les événements survenus dans la péninsule Ibérique, et surtout comment pouvait-il mieux émouvoir et convaincre ses lecteurs, sinon en développant à fond le thème de l'apparition brutale de la Bête sur le sol ancestral ? En outre, cet Andalou semble avoir ignoré que l'hérésie avait aussi gagné le nord de l'Afrique, contrée chrétienne également et si proche de chez lui : si cela consternera les tenants de la thèse classique, nous n'y trouvons rien d'insolite ; en fait, l'Afrique du Nord s'est trouvée dans une situation anarchique jusque vers le milieu du IXᵉ siècle, précisément, et c'est alors seulement que l'islam a commencé à y cristalliser. Le contexte historique que nous pouvons dégager de l'*Indiculus luminosus* coïncide avec celui que nous avons établi par d'autres voies : la diffusion de l'islam dans la péninsule a résulté de l'expansion d'une idée-force ; aussi Alvaro n'a-t-il évoqué aucune invasion, et de même, nous ne trouvons rien de ce genre dans les ouvrages d'Euloge, de Sanson ou des autres écrivains de l'époque, pourtant si prompts à tailler une plume pour réfuter

les hérésies.

Il nous est difficile de déterminer si Alvaro fut l'inspirateur du mouvement d'opinion qui s'est propagé dans la société chrétienne ibérique durant la seconde moitié du IXᵉ siècle : ainsi qu'il arrive aux époques troublées par un malheur collectif, la guerre civile avait alors ranimé les préoccupations prophétiques ; la transposition était aisée. Dans leur foi naïve, ces chrétiens croyaient que Dieu était dans leur camp : ils ne pouvaient s'expliquer le désastre qu'était pour le christianisme la conversion des masses ibériques à l'islam ; Dieu ne pouvait avoir abandonné ses vrais fidèles. Pour surmonter le complexe d'infériorité qui les rongeait, il leur était commode de se retrancher à l'abri de témoignages bibliques : ayant été prévue et annoncée, la calamité n'était pas motif d'alarme et de suspicion ; généralement, le prophète en indiquait le terme. Il suffisait d'interpréter ce dernier ; bien amené, le résultat constituait un baume excellent pour la plaie produite par l'évidence de la réalité. En tout état de cause, l'*Indiculus luminosus* a contribué notablement à ranimer la flamme de l'espoir chez les chrétiens ibériques au moment même où, stupéfaits, ils pouvaient assister aux premières manifestations de l'islam dans leur pays.

Dans le débat qui, à la fin du VIIIᵉ siècle, avait opposé Elipande aux orthodoxes, ce prince de l'Eglise n'avait eu aucune vergogne à écrire que le Béat de Liébana, son contradicteur principal dans la péninsule Ibérique, était un précurseur de l'Antéchrist ; obsédé par sa recherche d'une interprétation de l'Apocalypse, le rude moine des montagnes d'Asturies lui avait rétorqué sans broncher que les hérétiques de son espèce étaient, eux, les témoins de ce personnage funeste. Accusant Mahomet aussi d'annoncer l'Antéchrist, Alvaro ne manifestait aucune originalité : l'intempérance de langage par laquelle les écrivains du haut Moyen Age se sont distingués, avait fait de cette apostrophe un poncif théologique ; en revanche, l'assimilation de l'islam avec la bête de l'Apocalypse, était contraire aux interprétations admises jusqu'alors par les autorités chrétiennes.

Dans *L'Antéchrist*, Renan a écrit : « Après la réconciliation

de l'Empire et de l'Eglise, au IV[e] siècle, la fortune de [*L'apocalypse*] fut gravement compromise. Les docteurs grecs et latins, qui ne séparaient plus l'avenir du christianisme de celui de l'Empire, ne pouvaient admettre pour inspiré un livre séditieux, dont la donnée fondamentale était la haine de Rome et la prédication de la fin de son règne. Presque toute la partie éclairée de l'église d'Orient...déclara *L'apocalypse* apocryphe... Les Latins...continuèrent à identifier l'Antéchrist avec Néron. Jusqu'aux temps de Charlemagne, il y eut une sorte de tradition à cet égard. Saint Béat de Liébana, qui commente *L'apocalypse* en 786, affirme...que la Bête des chapitres XIII et XVII, qui doit reparaître à la tête de dix rois pour anéantir la ville de Rome, est Néron l'Antéchrist. Un moment même, il est à deux doigts du principe qui, au XIX[e] siècle, conduira les critiques à la supputation des empereurs et à la détermination de la date du livre. »

Alvaro connaissait parfaitement les ouvrages du Béat de Liébana : il l'a cité plusieurs fois ; l'interprétation traditionnelle des visions de l'Apocalypse lui était familière. En suivant une inspiration, originale ou non, qui lui fit remplacer l'Empire romain et Néron par Mahomet et l'Islam, il a provoqué un renversement du cours des idées au Moyen Age ; cette modification fut plus importante que nous pourrions croire. A cette époque, les illusions prophétiques inquiétaient les esprits à un degré et avec une complexité que nous pouvons difficilement concevoir ; la formule d'Alvaro fit long feu. Elle se maintiendrait encore dans la seconde moitié du X[e] siècle : elle serait encore souveraine pour apaiser le terrible complexe d'infériorité dont étaient atteints les chrétiens ibériques.

Au XIII[e] siècle, on aurait constaté que les siècles continuaient à s'écouler, que la Terre poursuivait sa course dans l'espace, et que les musulmans pouvaient vaquer tranquillement à leurs affaires : le courant des idées apocalyptiques se renverserait à nouveau ; « Joachim de Flore transporta hardiment l'Apocalypse dans le champ de l'imagination sans limite. » (Renan). Les visions de saint Jean deviendraient une mine inépuisable pour les esprits bizarres qui cherchent dans l'irréel une explication aux mystères humains, au lieu de leur appliquer le raisonnement scientifique ; les folies de l'imagination

déréglée se poursuivraient jusqu'au XIX[e] siècle. Alors, la méthode historique imposerait ses droits : les exégètes retourneraient aux sources ; ils reprendraient avec succès les recherches entreprises par le Béat de Liébana. Quoi qu'il en serait, c'est dans l'atmosphère apocalyptique conçue — ou seulement divulguée, peut-être — par Alvaro que la légende de l'invasion de la péninsule Ibérique par des Arabes commença à se propager ; avec le temps, elle se figerait en un mythe accepté par tous jusqu'à nos jours, y compris les historiens contemporains.

Cette atmosphère apocalyptique avait, au IX[e] siècle, atteint les classes les plus diverses de la société chrétienne ibérique ; avant que le Béat de Liébana eût, par ses commentaires, redonné un intérêt nouveau au livre de l'Apocalypse, les prophètes bibliques du même style étaient en honneur parmi le peuple. Cela est attesté par le merveilleux chapiteau de Saint-Pierre de la Nave représentant Daniel dans la fosse aux lions, œuvre que les archéologues ont datée du VII[e] siècle ; les artistes de l'époque puisèrent dans le folklore ibérique des thèmes animaliers pour illustrer d'enluminures fantastiques et remarquables les manuscrits des *Commentaires* du Béat de Liébana (nous en avons vingt-deux exemplaires, du IX[e] au XI[e] siècles), ou pour l'ornementation didactique des églises. Cet engouement se maintiendrait jusqu'aux cloîtres romans du XI[e] siècle, de style encore visigothique et souvent apocalyptiques ; au XII[e] siècle s'y substitueraient des thèmes évangéliques, ou simplement bibliques. Dans cette atmosphère diffuse, les malheurs du VIII[e] siècle ont été transposés aisément dans un contexte apocalyptique ; l'auteur anonyme de la biographie de Mahomet découverte au monastère de Leyre par Euloge, a comme enregistré ce courant dominant ; Alvaro l'a ordonné dans une structure rhétorique.

Dans la mémoire des Ibériques du IX[e] siècle se maintenait le souvenir d'événements anormaux, étranges : des mouvements de populations, dont on ne savait plus qu'ils avaient été provoqués par la disette ; des apparitions de prophètes ; des déprédations de mercenaires ou d'aventuriers venus faire fortune dans la contrée ; des compétitions entre divers pou-

voirs provinciaux qui s'étaient prolongées durant soixante-quinze ans, beaucoup plus que la vie normale d'un homme, à l'époque ; des prises de forteresses ou de cités ; des incendies ; des meurtres et ces abominations de tous genres que favorise l'anarchie, et qu'on répugne à se remémorer... Avec le temps, ces souvenirs confus et attristants avaient pris une allure fantastique ; passés de bouche à oreilles sous cet aspect, ils entretenaient le complexe d'infériorité enfoui dans le subconscient collectif. Les chroniques latines de la fin du IXe siècle furent trop concises et trop locales pour nous offrir une vue d'ensemble susceptible d'être replacée dans ce cadre apocalyptique ; en revanche, cette atmosphère transparaît dans les textes postérieurs, tels la *Chronique du Maure Rasis* et, surtout, la *Chronique latine anonyme*.

Les erreurs, les anachronismes, les lacunes, les contradictions des écrits primitifs s'expliquent : le mythe n'est pas sorti comme Minerve de la tête de Jupiter, moulé et figé dans l'airain. Il fut le fruit d'un tâtonnement de plusieurs siècles ; la lenteur de cette élaboration est le garant le plus sûr du caractère légendaire de l'invasion. Dans ce travail inconscient de la collectivité ibérique, le rôle conscient d'Alvaro a été décisif : en assimilant l'hérésie arienne puis musulmane à la Bête de l'Apocalypse, il a préparé les esprits à recevoir et admettre ce mythe absurde ; par là, il est le responsable principal de la transposition historique de faits légendaires, et de leur introduction dans les manuels courants d'histoire de l'Espagne ou du Portugal en usage dans tous les pays.

⁂

Dans son raisonnement extravagant pour démontrer l'identité de la secte fondée par Mahomet avec la Bête, Alvaro s'est empêtré dans une mathématique singulière, à propos du calcul établi par Daniel pour déterminer la durée de la période durant laquelle les saints de Dieu se trouveraient soumis au monarque pernicieux symbolisé par la onzième corne de la quatrième bête aperçue par le prophète hébreu pendant sa vision : « un temps, deux temps et un demi-temps »; l'avenir de tous était inclus dans cette étrange chronologie

fixée au Ciel. Le plus surprenant est que — une fois n'est pas coutume — les exégètes se sont entendus sur la signification de cette comptabilité ésotérique : elle équivaudrait à trois ans et demi — soit à la moitié de sept, chiffre qui, chez les Hébreux, constituait un tout appelé *chémitta ;* dans la pensée de saint Jean, qui a suivi le texte et le calcul de Daniel, la fin de l'Empire romain était aussi pour dans trois ans et demi. L'histoire ayant néanmoins poursuivi son cours, certains exégètes ont appliqué la prophétie à d'autres événements que ceux qui devaient avoir lieu à la mort de Néron : ainsi la persécution d'Antiochos ; elle dura également trois ans et demi.

Alvaro a conçu une chronologie tout autre : il a prétendu que le nombre énoncé par Daniel était celui des années écoulées depuis le début de la prédication de Mahomet jusqu'à la date où lui-même achevait la rédaction de l'*Indiculus luminosus*, soit de 610 à 854 ; par un raisonnement confus, il a tenté de démontrer que les trois temps et demi bibliques correspondaient à ces deux siècles et demi chrétiens. Alvaro ignorait le début réel de l'Hégire et s'est embarrassé dans la transformation des années solaires, chrétiennes, en années lunaires, hébraïques ou musulmanes : l'important est que ce calcul n'avait pour but que de convaincre ses lecteurs que la fin de l'hérésie était proche ; il dut avoir un grand retentissement parmi la minorité chrétienne ibérique.

A la fin de la seconde partie de la *Chronique d'Albelda*, rédigée par Vigila, nous pouvons lire : « Que les Sarrasins devaient posséder la terre des Goths nous est confirmé par un passage d'Ezéchiel : « Fils de l'Homme, tourne-toi vers Ismaël et dis-
» lui : « Je t'ai fait le peuple le plus puissant ; je t'ai multiplié,
» fortifié ; j'ai mis dans ta main droite un glaive et dans la
» gauche des flèches, pour que tu asservisses les peuples, et
» qu'ils se prosternent devant toi, comme la broussaille devant
» le feu ; tu pénétreras dans la terre de Gog...et feras de ses
» enfants des serfs tributaires. » Cela s'est réalisé : « la terre de Gog » est l'Espagne sous le régime des Goths, qu'en raison des crimes de ce peuple, les Ismaélites ont envahie...Ils les ont rendus tributaires, comme nous voyons. Cependant, le

même prophète a fait dire à Ismaël : « Parce que tu as aban-
» donné le Seigneur, moi aussi je t'abandonnerai et te livrerai
» à Gog : en représailles, il usera envers toi de ce dont tu
» l'auras affligé ; deux cent soixante-dix temps durera son
» pouvoir, comme aura duré le tien sur lui. » Nous pouvons espérer dans le Christ : quand, sous peu, les deux cent soixante-dix années depuis leur entrée en Espagne seront écoulées, les ennemis seront détruits, et la paix sera rendue à la Sainte Eglise. »

Vigila a repris le raisonnement d'Alvaro ; en 976, la même idée hantait encore les esprits de leurs coreligionnaires. Le moine nordique s'est efforcé de résoudre le problème plus élégamment que l'écrivain cordouan : il suit la tradition judaïque, selon laquelle un « temps » correspond à une année ; il s'est appuyé sur les prophéties d'Ezéchiel. Toutefois, il lui a fallu non seulement métamorphoser les Chaldéens du prophète en Ismaélites mais aussi mettre dans la bouche de ce dernier des paroles qu'il n'a jamais prononcées ; nous serions bien en peine de retrouver dans l'Ancien Testament les passages de la *Chronique d'Albelda* présentés comme extraits des imprécations d'Ezéchiel. La passion a empêché Vigila de constater que l'histoire avait rendu vain le calcul d'Alvaro, et d'en déduire que le sien connaîtrait le même destin, puisqu'il l'avait aussi fondé sur des bases mensongères ; au demeurant, il lui importait seulement que sa virtuosité en imposât à ses lecteurs.

Obscur et faible, le raisonnement d'Alvaro ne convainquit pas la majorité des chrétiens ibériques ; mais obsédés par l'atmosphère apocalyptique, ceux-ci commentèrent et discutèrent, tant oralement que par écrit, le nombre prophétique que l'écrivain cordouan leur avait comme jeté en pâture. Insensiblement, le nombre se fixa dans le subconscient collectif ; il y devint un symbole. Le mythe de l'invasion de la péninsule Ibérique par des Arabes, se dégagea des balbutiements égypto-cordouans et prit un contour précis : le souvenir du nombre sacré était présent à la mémoire des clercs, symbolique mais sans application ; pourquoi cette invasion, période de malheurs, n'aurait-elle pas duré une demi-chémitta ? Par un de ces transferts

étonnants dont l'histoire fournit maints exemples, le texte de Daniel mis en évidence par Alvaro fut accommodé à une interprétation autre que la sienne : pour le remettre en accord avec la chronologie judaïque, on l'appliqua à la durée du drame survenu dans la péninsule au VIIIe siècle.

« Ayant constitué une armée, ils se préparèrent à la guerre. Elle fit rage entre les Goths et les Sarrasins durant sept années, sans discontinuer..Après sept années, ils échangèrent des négociateurs. » : voilà la leçon d'un passage de la *Chronique d'Albelda* selon la copie qui en a été trouvée au XIXe siècle en l'église de Ronda ; cette version n'a pas été signalée dans les éditions modernes auxquelles se sont référés la plupart des historiens. Au Xe siècle, il y avait deux interprétations nouvelles du texte de Daniel cité dans l'*Indiculus luminosus* : outre celle qui a prévalu dans l'histoire classique, une tradition aussi ancienne, certainement, mais tombée en désuétude ; il n'a pu y avoir coïncidence fortuite entre le « un temps, deux temps et un demi-temps » monté en épingle par Alvaro, et les trois années et demie auxquelles un mythe poussé à l'absurde a fini par réduire la période qui avait été nécessaire à la civilisation musulmane pour cristalliser dans la péninsule Ibérique.

Plus de deux siècles s'étaient écoulés depuis les événements dont on gardait un souvenir diffus : le peuple s'était transformé. Enfoui dans le subconscient collectif, le nombre sacré de la chronologie prophétique a surgi spontanément sous la plume des moines qui, de mémoire, écrivaient le récit des actions fabuleuses colportées dans le peuple ; peut-être l'avaient-ils reçu eux-mêmes de la bouche d'un vieillard respecté, ou relevé dans le chant d'un rhapsode, voire dans une berceuse psalmodiée par leur nourrice. Ce nombre ne fut pas le même pour tous : tantôt sept, tantôt la moitié de ce chiffre fondamental. La version la plus longue ne se maintint pas : elle n'était pas conforme au texte biblique ; surtout, il fallait, pour en atténuer les effets sur le moral de la communauté chrétienne, renforcer le caractère apocalyptique de la catastrophe qu'était pour elle la domination musulmane en terre ibérique.

La demi-chémitta était non seulement adéquate à la prophétie judaïque mais plus expressive ; elle avait pour avantage

décisif de mieux absoudre les chrétiens à leurs propres yeux, en confirmant la fatalité de l'événement tout en lui conférant une brutalité qui excusait leur défaite. Seule la demi-chémitta serait retenue : élément capital du mythe issu du croisement monstrueux de l'imagination orientale et du complexe chrétien, elle serait reprise aussi bien par les historiens classiques, inféodés au fanatisme inquisitorial, que par les historiens prétendus modernes, se recommandant de la méthode élaborée depuis la Renaissance ; à l'aube de l'ère atomique, il serait enseigné à tous les jeunes qu'en trois années et demie, de 711 à 714 (pour être convaincant, de nos jours, il faut fournir des chiffres), une poignée de nomades venus du fond de l'Arabie avaient imposé leur langue et la loi de l'islam aux quinze millions d'hommes vivant sur les six cent mille kilomètres carrés de la péninsule Ibérique.

Vigila s'est rallié à la tradition des chroniqueurs antérieurs selon laquelle les vaincus de la conquête avaient été les Goths, châtiés pour leurs offenses envers le Seigneur. Ces auteurs chrétiens n'ont pas écrit un mot sur les Ibériques : nous pourrions croire que ceux-ci ont assisté, impassibles, à l'invasion et la conquête de leur pays ; au siècle suivant, seulement, les chroniqueurs berbères ont parlé des « gens de l'Espagne », qu'ils distinguaient de l'aristocratie tant visigothe que chrétienne orthodoxe. Par l'ouvrage d'Alvaro, Vigila savait que l'invasion n'avait pas été le fait d'une armée étrangère mais d'une hérésie dont la force spirituelle ne pouvait être contrée sans l'aide du Tout-Puissant ; il n'y avait certainement de la part de ces auteurs, aucun motif nationaliste à ne pas parler de la défaite de leurs compatriotes. Il ne leur était pas aisé de faire croire leurs lecteurs aux fables égyptiennes : il y avait certainement à l'époque des textes qui ne nous sont pas parvenus mais qui allaient à contre-courant des efforts des intellectuels chrétiens (raison pour laquelle les catholiques les feraient disparaître) ; aussi, ces auteurs ont opté pour le parti de taire les actions des Ibériques et d'insister au maximum sur la défaite des Goths, dont tout le monde admettait qu'ils avaient été les vaincus de la guerre civile. Les textes des chrétiens orthodoxes étant les seuls à nous avoir été conservés

— et pour cause ! — les historiens sont presque excusables de n'avoir rien dit de ce qu'étaient devenus les Ibériques ; ils ne le sont pas de s'être satisfaits du silence de leurs sources à ce sujet.

Dans l'atmosphère apocalyptique que l'*Indiculus luminosus* avait comme catalysée, et qui se maintenait dans la seconde moitié du xᵉ siècle, les intellectuels chrétiens réussirent à faire prendre à deux idées la consistance nécessaire pour qu'elles se trouvent élevées au rang de faits historiques : la conquête de la péninsule Ibérique par les Arabes avait duré trois ans et demi (ce qui paradoxalement servait aussi la cause des ennemis des chrétiens, puisque ces derniers attestaient ainsi la valeur guerrière des envahisseurs) ; les événements afférents n'avaient fait s'affronter que les Arabes et les Goths, lesquels s'étaient vu infliger une défaite méritée par leur impiété. Ce sont notamment ces deux idées que nous nous sommes assigné pour tâche de remettre à leur place de thèmes de propagande ; pour convaincre notre lecteur que telle était leur nature réelle, il nous semble lui avoir fourni des arguments autrement probants que ceux offerts par les intellectuels chrétiens au leur pour le persuader du contraire.

Néanmoins, Vigila fut certainement, à son époque, l'intellectuel le plus important de la minorité chrétienne ibérique : sobrement, il a fait la synthèse de ce qui devait être dit alors à ses coreligionnaires et compatriotes. Imbriqué dans la foi chrétienne, le caractère nationaliste de l'ouvrage de Vigila apparaît dans son interprétation des prophéties d'Ezéchiel, préalablement revues et corrigées : comme Alvaro, mais de manière plus persuasive, parce qu'apparemment plus réaliste, il a mis l'accent sur la proximité de la revanche, mythe complémentaire de l'invasion ; bien qu'à son époque, l'hérésie fût au maximum de son épanouissement dans la péninsule Ibérique, notre moine trouvait dans sa foi de quoi alimenter une espérance fondée sur une prophétie qu'il jugeait infaillible bien qu'il sût en être l'auteur. Même, il ne restait, selon lui, plus longtemps à attendre : quelques années, et les Ibériques — et non plus les Goths, ô miracle — bouteraient les hérétiques hors du sol national, accomplissant le destin établi par la

Providence. De fait, il en serait ainsi... cinq siècles plus tard : les Arabes avaient conquis la péninsule en trois ans et demi, les chrétiens la reconquerraient en... huit siècles ; conception simplette, mais la naïveté est la base de toute mythique.

Nous sommes maintenant en mesure de reconstituer le procès par lequel s'est formée la légende de l'invasion de la péninsule Ibérique par des Arabes ; nous pouvons en retracer une esquisse ayant au moins le mérite d'être établie d'après des textes sûrs et précis, les plus anciens qui nous soient parvenus. Nos connaissances présentes nous permettent d'affirmer que ce récit fantaisiste est le corollaire d'un principe plus large mais non moins fantaisiste : l'expansion de la civilisation arabo-musulmane fut le résultat d'une suite ininterrompue d'invasions militaires. C'est en Egypte que sont apparues et ont pris consistance les racines du mythe principal, et de son corollaire : transplantées dans la péninsule, elles s'y sont développées parce que l'atmosphère de cette contrée était analogue à celle de l'Orient ; toutefois, le départ de l'évolution ibérique se produisit un siècle plus tard, période séparant les deux crises révolutionnaires et les retours au calme consécutifs.

Ces deux états d'opinion, le principal comme le corollaire, se sont condensés en vertu du même moteur : l'inconscient collectif gardait la souvenance de guerres civiles dont les générations nouvelles n'étaient pas à même de comprendre pourquoi elles avaient eu lieu ; dépourvues d'une méthodologie historique qui leur aurait permis d'affronter ce problème tracassier avec objectivité mais ne serait conçue qu'aux Temps modernes — voire contemporains — et manquant même de l'outillage documentaire qui aurait fixé leurs idées, ces générations subissaient, dans l'interprétation du passé, les caprices de leur époque, ressentis par les intellectuels en fonction du tempérament propre à leur société.

Formés dans la pratique de l'arabe, éduqués selon les principes de l'islam, conquis par le dynamisme de ces idées-forces mais aussi par le défaut d'esprit critique afférent, les lettrés orientaux du IXe siècle, pour résoudre le complexe

suscité chez leurs compatriotes par l'ignorance sur le passé, en simplifièrent l'histoire de manière excessive. Mahomet était arabe, et dans une refonte créatrice de culture, la langue du Coran s'imposait comme un excellent instrument littéraire, le premier à se substituer au grec et au latin prestigieux : les historiens orientaux s'en laissèrent imposer outre mesure ; ils interprétèrent ce considérable changement culturel comme un des effets d'une conquête militaire par les disciples du Prophète. Cette interprétation avait pour avantage de satisfaire deux préjugés : l'un, des auteurs, selon lequel un changement important ne pouvait survenir dans une société que par la force des armes ; l'autre, des lecteurs, selon lequel un changement important ne pouvait avoir comme source que la volonté de Mahomet ou des califes.

L'action entreprise par ce dernier contre les polythéistes de La Mecque prenait une dimension gigantesque : il fallait que l'Arabie, les provinces byzantines d'Asie, la Mésopotamie et la Perse eussent fait l'objet de conquêtes successives. Ces intellectuels n'étaient pas à même de démonter le mécanisme d'un phénomène révolutionnaire ; ils ne pouvaient pressentir les données véritables du problème que leur société les chargeait de résoudre : conditions climatiques, mouvements démographiques subséquents, états d'opinion, classes sociales, noms et rôle des dirigeants authentiques... Impuissants, ils se laissèrent emporter par leur idiosyncrasie : les *Contes des mille et une nuits* prirent la place de récits qui auraient peut-être eu un minimum d'apparence historique ; dès les débuts du IXe siècle, le mythe d'invasions arabes sur la moitié du monde d'alors se trouvait en état de gestation avancée.

Dans la péninsule Ibérique, la situation était différente : encore récents, les malheurs de la guerre civile n'étaient pas oubliés ; les pseudo-historiens ne disposaient pas du recul propice à la transfiguration poétique d'un événement. Dans sa défense auto-psychique, la masse comble avec une simplicité extrême le vide de son esprit : dans son désarroi à propos des événements du siècle précédent, l'opinion ibérique du IXe siècle se trouvait aussi dans un état de grande malléabilité ; elle était sensibilisée au point d'assimiler n'importe quel

principe susceptible de résoudre son inhibition.

Le problème était, dans la péninsule Ibérique, compliqué par la division de la société : contrairement à ce qui se passait encore à cette époque en Orient, la diffusion de l'arabe et de l'islam se heurtait à une opposition ; la guerre civile n'y avait pas abouti à l'anéantissement du parti chrétien, pas même à sa réduction à une minorité insignifiante, et le latin n'y avait pas disparu comme le grec en Alexandrie. Au moins à l'origine, la réaction de la société ibérique face au complexe suscité en elle par les événements du VIIIe siècle, fut différente selon que l'historien qui était censé en faire l'analyse, se trouvait dans le camp musulman ou dans le camp chrétien, le second se subdivisant entre les mozarabes et les chrétiens indépendants ; c'est très lentement que les conceptions musulmanes et chrétiennes s'amalgamèrent, pour se fondre en une idée hiératique : ce mythe qu'à partir du XIIIe siècle, les historiens de tous bords accepteraient comme un postulat à résonance universelle.

XXIV

L'éloignement de la contrée où se forgeaient les idées nouvelles, et le décalage de la pulsation climatique dans l'espace et dans le temps, ont ralenti la réalisation de la révolution musulmane dans la péninsule Ibérique ; les deux circonstances qui y ont permis la gestation d'une culture arabo-musulmane se sont trouvées séparées par beaucoup plus d'années qu'au Proche Orient. Dans un premier temps, la crise climatique — avec ses conséquences économiques, sociales et politiques — ne s'y est exercée qu'à partir de la fin du VIIe siècle ; possédant une envergure moindre qu'en Orient, elle y eut des effets moins marqués. Second temps du phénomène ibérique, l'épanouissement de la culture arabo-andalouse a nécessité plusieurs siècles de gestation ; il en fut de même en Iran ou en Inde. La distance n'a pas été le seul facteur de lenteur : l'Afrique du Nord et la péninsule Ibérique ont suivi une évolution idéologique plus ou moins semblable à celle des provinces byzantines d'Asie mais ont dû assimiler une culture qui leur était étrangère ; la langue et la littérature arabes n'appartenaient pas à leur patrimoine populaire, contrairement à ce qu'il en était pour la majeure partie de la population du Proche Orient.

Leur floraison au IXe siècle, ainsi que l'importance et la qualité des conceptions nouvelles dont elles étaient les vecteurs, donnèrent sa puissance à l'idée-force ; les Ibériques se familiarisèrent avec un idiome qui leur était resté totalement étranger jusqu'alors et bénéficièrent des travaux littéraires ou scientifiques qu'il avait servi à rédiger. Ces éléments apparurent à un moment favorable de l'évolution des idées religieuses ou intellectuelles de ce peuple ; cependant, si la civili-

sation arabo-musulmane ne s'était pas déjà acquis un prestige unanime dans le monde méditerranéen, l'idée-force apportée d'Orient n'aurait pas fait lever la pâte pourtant disposée à la recevoir. L'idée-force s'est imposée en raison tant de sa puissance que de l'adéquation du milieu récepteur ; toutefois, la civilisation dont elle était le ferment, a atteint sa maturité dans la péninsule Ibérique alors qu'elle était déjà entrée en décadence dans le Croissant fertile : au XIe siècle.

Comme au Proche Orient, la révolution musulmane a été, dans la péninsule Ibérique, le produit d'une longue évolution : celle-ci a été amorcée par les premières prédications unitaires, au IVe siècle ; à partir du IXe siècle, des ferments apportés d'Orient ont fécondé l'atmosphère intellectuelle et spirituelle de la contrée, disposée à les recevoir. Le contact prit consistance par la politique entreprise par Abd ar-Rahman II : les relations entre la péninsule et l'Orient se firent de plus en plus intimes ; nous possédons maints témoignages que l'influence de Byzance restait puissante au Xe siècle dans la péninsule. Celle-ci fut envahie par... des chefs-d'œuvre littéraires orientaux : ils permettraient un nouvel épanouissement du génie ibérique, aux XIe et XIIe siècles ; au tournant des deux siècles, la contre-réforme almoravide tenterait en vain d'enserrer la culture arabo-andalouse dans un carcan dogmatique. La sève créatrice serait épuisée en Orient ; l'envolée de la pensée ibérique permettrait l'éclosion du monde occidental moderne.

Depuis le IVe siècle, l'évolution de la vie culturelle n'a pas connu, dans la péninsule Ibérique, de solution de continuité ; elle n'a pas connu de crise au VIIIe siècle. Nous venons de le voir pour les idées religieuses : il en fut de même, par exemple, pour les mathématiques — comme nous l'avons montré dans *La décadence de l'Espagne* ; l'enseignement rationaliste d'Isidore de Séville a permis les découvertes des savants ibériques du Moyen Age. Cependant, nous possédons un champ d'observation accessible à tous, où aucune spécialisation n'est nécessaire : l'histoire de l'Art ; dans ce domaine, une solution de continuité se perçoit à l'œil nu. Plus abondants que les textes, des monuments se sont conservés dans des régions de la péninsule isolées et défendues par l'orographie ; à l'apogée de leur

évolution se place, rayonnante en sa splendeur grandiose, la mosquée de Cordoue.

L'interprétation erronée des événements survenus dans la péninsule Ibérique au VIIIe siècle, a entraîné celle des œuvres d'art de la même époque ; seules leur importance et leur originalité ont frappé les esprits. La plupart des auteurs n'étaient pas familiers des grands monuments construits sous la monarchie visigothe ou dans les royaumes chrétiens des IXe et Xe siècles ; leur perspective sur l'évolution de l'art ibérique au Moyen Age s'en trouvait réduite sensiblement. Dans une note du tome de ses *Monuments et beautés de l'Espagne* (1856) où il a parlé de Séville, Pierre de Madrazo a consigné qu'il y a, dans la péninsule, des arcs outrepassés construits bien avant la venue des Arabes ; il n'attacha aucun intérêt à cette découverte. C'est Jean de Dieu de la Rada y Delgado qui en comprit l'importance, en étudiant l'église Saint-Jean de Baños de Cerrato (près de Palencia) : il en reproduisit l'entrée principale, ornée d'un magnifique arc outrepassé, dans *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquia visigoda* (histoire de l'Espagne depuis l'invasion des peuples germains jusqu'à la ruine de la monarchie visigothe), où il signalait d'autres arcs de ce type, mais d'intérêt moindre, à Saint-Genès et Saint-Thomas de Tolède ; commencé en collaboration et terminé par Rada seul, cet ouvrage fut publié en 1896 et 1897. C'est en notre siècle, seulement, que le public lettré a pu lire que l'arc outrepassé possédait une ascendance lointaine dans la péninsule et n'y fut pas apporté d'Orient par les Arabes ; les spécialistes ne sont pas allés jusqu'à se demander si ceux-ci étaient même bien venus dans la contrée.

Ce sont les voyageurs de l'Epoque romantique qui sont responsables de l'idée fausse, mais largement diffusée, selon laquelle en envahissant la péninsule Ibérique, les Arabes y auraient apporté l'art oriental ; celui-ci y aurait surgi comme par l'effet d'un coup de baguette magique. Telle qu'elle était écrite alors, et l'est restée jusqu'à présent, l'histoire événementielle appuyait cette conception ; la mosquée de Cordoue n'avait-elle pas été bâtie en quelques mois ? Non ! les chefs-

d'œuvre que peuvent admirer les visiteurs de l'Andalousie, furent le fruit de la longue évolution de conceptions autochtones ; au cours des siècles, elles ont fait l'objet de différentes influences orientales : byzantine puis persane, mais réduite à son expression la plus simple, l'influence persane ne s'exercerait que plusieurs siècles après la prétendue invasion. L'évolution de l'art a suivi, dans la péninsule, le même processus que les idées ; cela est d'autant plus naturel que les œuvres d'art sont l'expression d'idées dominantes dans la société.

Depuis le magdalénien jusqu'aux Temps modernes, aucun mouvement artistique n'est parvenu à dominer l'ensemble de la péninsule Ibérique : les peintures rupestres du paléolithique altamirien sont différentes des fresques levantines, moins anciennes. La civilisation romaine, dont l'expansion énorme dans la contrée a été si mal étudiée, n'a pas favorisé l'épanouissement d'un art ibérique autochtone ; éminente, elle a même étouffé les balbutiements locaux des peuplades vivant dans des régions très isolées. Au VIe siècle, une poussée originale se dessina : l'art andalou ; dès le VIIIe siècle, il était divisé en deux branches très divergentes. C'est seulement au XVe siècle que le goût des populations se trouverait uniformisé : l'art de la Renaissance produirait enfin des œuvres d'art non seulement originales mais ibériques au sens plein du terme.

Par ailleurs, la confusion s'est introduite dans la terminologie utilisée pour désigner les diverses époques de l'art dans la péninsule Ibérique. Certains auteurs ont distingué un art « visigoth » ; les œuvres qu'ils ont classées sous cette rubrique ne possèdent aucun élément caractéristique susceptible d'être attribué à ce peuple germain ; la découverte de quelques fibules dans des tombes est insuffisante pour autoriser à englober sous l'appellation « art visigoth » les chefs-d'œuvre de la monarchie visigothe ; ceux-ci ont recouvert des domaines très divers, souvent fort éloignés de celui que les fibules illustraient : architecture, sculpture, enluminure... De même, l'appellation « art mozarabe » ne signifie rien : l'unanimité étant déjà faite sur ce sujet, nous pouvons dispenser

notre lecteur de la démonstration ; s'il désire la connaître, qu'il se reporte à l'ouvrage de Lambert *Art musulman et art chrétien dans la péninsule Ibérique.*

Certaines expressions ont été utilisées abusivement : la plus usuelle est l'appellation « art hispano-mauresque », pour désigner l'art ibérique médiéval. Au plan temporel, nous ne pouvons concevoir d'art « hispano-mauresque » avant que des Maures eurent effectivement posé le pied sur le sol ibérique : les almoravides à la fin du XIe siècle ; un tel art est également inconcevable après le milieu du XIIIe siècle, époque à laquelle s'est dissoute la structure politique fondée par ces réformateurs de la foi musulmane et maintenue par leurs successeurs almohades. Au plan spatial, l'abus est encore plus évident : le terme « hispano » implique une extension à toute la péninsule, l'*Hispania* latine ; l'état fondé par ces nomades sahariens et maintenu par leurs successeurs berbères ne s'est jamais étendu plus qu'à une partie de l'Andalousie. Limitée à l'époque 1086-1224, l'appellation « art andalou-mauresque » approcherait de la correction ; elle serait imparfaite au plan spatial.

Nous ne pouvons qualifier d'« hispanique » aucune manifestation artistique ibérique antérieure au XVe siècle : seule l'Andalousie offre un cadre géographique où, grâce à sa richesse et au génie de ses habitants, un style particulier est apparu, dont nous pouvons suivre l'évolution depuis la fin de la civilisation ibère jusqu'au XVe siècle. Toutefois, l'art andalou n'a jamais été rigoureusement autochtone : il a généralement résulté de la symbiose, voire de la fusion, de conceptions locales avec des influences de régions voisines, telles la Méséta, ou de contrées étrangères à la péninsule, telles les provinces asiatiques de l'Empire byzantin ou l'Iran ; aussi devons-nous distinguer deux écoles médiévales dans l'art andalou. L'école « ibéro-andalouse » plongeait ses racines dans les traditions populaires, romaines ou autochtones, qui subsistaient dans la péninsule à la fin de l'ère préchrétienne : elle atteignit son apogée aux VIIe et VIIIe siècles ; elle connut comme une résurgence au Xe siècle, dans la partie chrétienne de la péninsule, au nord du Douro. Les débuts de l'école « arabo-andalouse » se placèrent vers 833, date de la transformation de la mosquée de Cordoue par Abd ar-Rahman II ;

elle se maintint, en s'étiolant, jusqu'au XVe siècle.

Les deux écoles médiévales de l'art andalou avaient un point commun : de même que l'arc en plein cintre caractériserait l'art roman, et l'ogive le gothique, l'arc outrepassé fut l'élément architectural ou ornemental qui déterminait l'art andalou ; nous pouvons suivre son évolution tout au long du Moyen Age. L'origine de l'arc outrepassé est probablement populaire : obscure et anonyme, elle est difficile à localiser. Il a été utilisé à l'époque romaine, comme élément de décoration sur des céramiques : le musée de Soria conserve un vase de terre rouge dont la panse est ornée d'une frise sigillée, composée d'arcs outrepassés. Cet objet a été trouvé à Numance, dans un niveau romain de la fin du IIe siècle préchrétien ; manquant d'une documentation suffisante, nous ne pouvons décider s'il résultait d'une tradition méditerranéenne, sicilienne ou autochtone. L'utilisation de l'arc outrepassé devint fréquente à la fin de l'Empire romain : le relâchement général permettait, dans les provinces éloignées, la résurgence des traditions populaires. Nous le trouvons à profusion sur les stèles du nord de la Méséta ; il apparut comme élément architectural dans une nymphée, à Sainte-Eulalie de Bovéda (Galice), au IVe siècle.

L'aire d'extension de l'arc outrepassé fut très vaste ; Rada y Delgado savait qu'il y eut en Orient des arcs outrepassés antérieurement à l'islam : il a mentionné l'église de Séleucie et la cathédrale de Dighour (Arménie). Hauttmann a signalé des églises primitives voûtées dans la région montueuse du Tour Abdin (entre Mardin et le Tigre, dans le sud-est de la Turquie) et dans la vallée lycaonienne des *bin bir kilise* (mille et une églises — près de la ville turque de Karaman, au sud-est de Konya) ; Bréhier a fait mention d'églises de monastères rupestres dans le bassin d'érosion d'Urgup (en Cappadoce, au sud-est d'Ankara). Schlunk, enfin, en a indiqué à Ravenne et même à Rome : il a donné les plans de Sainte-Agathe des Goths (Ve siècle) et de Saint-Chrysostome (VIe siècle).

Poursuivant cette tradition à la fois proche-orientale et méditerranéenne, les musulmans orientaux ont utilisé quelquefois l'arc outrepassé dans leurs mosquées primitives ; ainsi à Al-Akça de Jérusalem, à l'époque ommeyyade. Nous le retrouvons au palais d'Okhaïdir, au sud de Bagdad, de l'époque abbasside; et très légèrement outrepassé aux mosquées d'Ibn Touloun et d'Al-Hakim, au Caire. Aux VIIe et VIIIe siècles, l'utilisation de l'arc outrepassé fut parcimonieuse dans l'Orient musulman ; il y devint ensuite très rare, en contraste avec sa fréquence dans l'art maghrébin, qui suivait la même évolution que l'art ibérique. C'est dans la péninsule Ibérique, en effet, que l'arc outrepassé fut le trait fondamental d'un art caractérisant une société entière ; cela alors qu'il était pratiquement oublié en Orient. L'attestent les manuscrits remarquables qui nous sont conservés des IXe et Xe siècles — notamment l'admirable *Beatus* de la bibliothèque Morgan, à New York, daté de 926.

D'après nos connaissances actuelles, l'arc outrepassé serait apparu dans l'architecture andalouse chrétienne dans la première moitié du Ve siècle : construite avant 550, la basilique de la *Cabeza del Griego* (tête du Grec — à l'emplacement de l'ancienne Ségobriga, dans la province de Cuenca) en présentait ; ils mettaient en communication diverses salles de la crypte. Dans d'autres monuments de cette époque, ce sont les absides qui ont reçu la forme d'un arc en fer à cheval ; ainsi à la basilique d'Alcaracejos (près de Cordoue), où se trouvent les absides de ce genre les plus anciennes. Par la suite, celles-ci prirent l'une ou l'autre de ces configurations : soit en forme de fer à cheval tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, comme à l'église du monastère de San Cugat del Vallès (près de Barcelone), où l'arc outrepassé fit son apparition en Catalogne ; soit en forme rectangulaire à l'extérieur et de fer à cheval à l'intérieur, comme à Saint-Cyprien de Mazote (près de Tordesillas). L'arc outrepassé devint un élément architectural essentiel au VIIe siècle : datée de 661, la basilique Saint-Jean de Baños de Cerrato a été construite entièrement avec des arcs outrepassés ; la pureté de ses lignes est remarquable. Le portail se distingue par son envolée et sa sobriété ; dans sa modestie, ce monument fut le premier chef-d'œuvre de l'art andalou — du moins d'après ce qui nous en a été conservé, et abstraction faite du temple primitif de Cordoue.

Cette basilique a servi de modèle à de nombreuses églises chrétiennes édifiées dans le nord de la péninsule Ibérique du VIIe au Xe siècles : ayant franchi les Pyrénées, l'arc outrepassé foisonnerait dans le sud de la France ; nous en trouvons des vestiges nombreux, sur une aire qui dépasse même cette dernière contrée. Légèrement accentué à Germigny des Prés (IXe siècle), près de Saint Benoît sur Loire, il s'élance en courbure corsée au-dessus de la nef principale de l'abbatiale Saint-Michel de Cuxa (Xe siècle), près de Prades ; également dans le Roussillon, Saint-Genis des Fontaines possède un magnifique linteau orné d'arcs outrepassés, disposés comme ceux que nous présentent les enluminures des manuscrits visigoths. Parmi d'autres monuments français où nous trouvons des arcs outrepassés : un ermitage près de Sournia (Pyrénées orientales) ; l'église de la fontaine de saint Georges, à Nissan (Hérault) ; Notre-Dame de Vals (Ariège), où les arcs de l'église rupestre prêtent à discussion ; le monastère abandonné de Saint-Michel (Aveyron) ; l'église de Laroque des Arcs (Lot) ; le clocher de l'église de Saint André de Cubzac ; Notre-Dame du Puy, où Emile Mâle a signalé deux arcs outrepassés sur les côtés de la basilique ; le prieuré de Ganagobie (Basses Alpes), que nous a indiqué Henri Bosco. Parallèlement, l'arc outrepassé s'est répandu dant toute l'Afrique du Nord.

Au XIe siècle, l'arc outrepassé se fondrait, chez les chrétiens, dans l'art roman : il y en a dans la petite chapelle du monastère Saint-Michel de Escalada (près de Léon, alors capitale des chrétiens). Parfois, des fantaisies surgiraient : dans le magnifique cloître roman de Saint-Dominique de Silos, un arc en plein cintre enveloppe un arc en fer à cheval ; à Sainte-Marie la Neuve de Zamora et à Saint-Isidore de Léon, ce sont des arcs outrepassés qui entourent des arcs en plein cintre. Il est rare de trouver des arcs outrepassés dans le gothique ; nous nous rappelons en avoir aperçu un tout petit encadrant la niche d'une statue de la Vierge dans le cloître de la cathédrale Sainte-Marie de Léon.

Au VIIe siècle, donc, apparurent, avec l'épanouissement de l'art ibéro-andalou, les arcs outrepassés les plus beaux, les plus classiques : on les ornait d'un rinceau hellénistique décoré d'animaux et de feuillages, sculptés en relief peu accusé,

comme à Quintanilla de las Viñas ; ou bien, reprenant un procédé déjà utilisé par les Romains, on produisait un effet de bigarrure en alternant des briques rouges avec des blocs de pierre, comme dans le temple primitif de Cordoue. A la même époque, on se mit à disposer dans un encadrement rectangulaire les arcs outrepassés s'ouvrant sur un mur : appelé *alfiz*, ce cadre ne fut d'abord qu'une simple moulure en forme de baguette ; par la suite, celle-ci fut ciselée. Puis, on compliqua l'ornementation : cela donna une frise, bientôt constituée par une épigraphie en lettres coufiques, puis gothiques ; enfin, la simplicité linéaire de l'arabe se convertit en arabesques.

Il semble que l'alfiz soit apparu en 855, à l'occasion du remaniement de la porte primitive du temple de Cordoue, appelée *postigo de San Esteban* (portail de saint Etienne) ; selon Camon Aznar, il y en avait à Saint-Tirse d'Oviédo, construite par Alphonse II le Chaste en 812, ce qui lui faisait supposer que l'alfiz avait déjà été utilisé sous les rois visigoths. Quoi qu'il en fût, on retrouve ce procédé à la basilique de Saint Jacques de Compostelle, fondée par Alphonse III le Grand (886-910). Il fut utilisé ensuite à Saint-Sauveur de Valdedios, consacrée en 893 ; il est fréquent dans les églises édifiées au Xe siècle dans le nord de la péninsule Ibérique. Cette profusion prouve que le principe de l'alfiz était autochtone ; son utilisation au IXe siècle dans les régions les plus isolées de la contrée impliquait une tradition. En tout état de cause, il n'a pas été apporté d'Orient : une autre légende annexe à la prétendue invasion de la péninsule par des Arabes, se trouve détruite à son tour.

Lors du troisième agrandissement de la mosquée de Cordoue, réalisé par Al-Hakam II durant le troisième quart du Xe siècle, l'arc outrepassé s'épanouit dans une allure monumentale : ses claveaux furent ciselés, ou décorés avec des faïences ; trapu, il s'élança du sol en un jet admirable. Conformément à la constante décrite par Eugène d'Ors, il tourna au baroque ; on le fit aussi extravagant et tarabiscoté que le serait l'art jésuite. On le brisa au sommet, lui donnant une forme pointue qui participa peut-être à la conception du gothique : dès le Xe siècle, il servit de nervure dans les coupoles ; Lambert

a évoqué ce problème à propos des origines de la coupole sur nervures. Plus souvent, il fut déformé, comme à Grenade : sa courbure fut répartie en plusieurs lobes, ou ornée d'une dentelure ; selon Terrasse, l'arc lobé serait venu de l'Orient abbasside et constituerait une des premières manifestations authentiques de l'architecture musulmane orientale en Andalousie, sa date tardive étant naturelle eu égard à l'irréalité de l'invasion. Chez les chrétiens, l'arc outrepassé serait supplanté par l'arc de plein cintre : chez les musulmans, c'est l'arc lobé qui le surclassa ; l'arc outrepassé se maintiendrait dans l'art *mudejar*, comme à l'alcazar de Séville (XIII[e] siècle) mais ne tiendrait plus qu'une place subalterne dans l'art « andalou-mauresque », comme à l'alhambra de Grenade (XIV[e] siècle).

Du V[e] siècle au milieu du IX[e], le style ibéro-andalou s'est propagé dans presque toute la péninsule Ibérique ; une enclave dans les Asturies resta à l'écart de ce mouvement, donnant notamment trois monuments édifiés sous Ramire I[er] (842-850) : visiblement étrangers à l'art andalou, ils sont néanmoins remarquables. L'école ibéro-andalouse s'est distinguée par la simplicité des arcs outrepassés, d'une courbure plus ou moins accentuée mais sans déformation, par l'emploi et le développement de principes artistiques autochtones, notamment en architecture, par une influence hellénistique ou byzantine, et par une abondante iconographie sculptée ou peinte, parfois anthropomorphe, laquelle a fait défaut dans les monuments construits sous l'influence iconoclaste des Maures.

D'après ceux qui nous sont parvenus dans un état de conservation suffisant pour permettre leur étude, il semble que les monuments religieux avaient acquis les caractères propres à l'école ibéro-andalouse dès le VI[e] ou VII[e] siècle ; ceux-ci se sont maintenus dans le nord de la péninsule Ibérique jusqu'au X[e] siècle. Nous dénombrons une trentaine d'églises : tous les modèles de l'époque sont représentés ; les unes étaient couvertes comme les basiliques latines, d'un plafond plat renforcé par des solives robustes, les autres étaient voûtées. Deux plans ont donné lieu à une évolution ultérieure : la basilique

latino-africaine, qui devint le modèle des mosquées ibériques ou maghrébines ; la basilique cruciforme, qui s'imposerait avec le roman.

Les églises connues — et souvent restaurées avec savoir et goût — se trouvent généralement dans des régions éloignées de tout centre urbain important : situées à l'écart des grandes routes et défendues par des chaînes de montagnes, elles ont un caractère rustique ; elles ont été construites pour les besoins soit de monastères rupestres soit de populations campagnardes. Font exception deux témoins de la branche iconoclaste de l'école ibéro-andalouse : le temple primitif de Cordoue et Saint-Michel de Escalada ; ils se distinguent non seulement par la sévérité plus grande de leur décoration mais aussi par la richesse de leurs matériaux. Ces deux monuments ont été conçus par des architectes informés de mouvements artistiques étrangers à la péninsule Ibérique ; d'une grande simplicité, les autres ont poursuivi des traditions provinciales.

Entre ces deux classes de monuments architecturaux, les citadins et les rustiques, il y a un contraste que l'historien doit surmonter : les textes ont mentionné la réalité d'églises qui, par leurs matériaux ou leur ornementation, relevaient de l'art noble mais pas de l'iconoclasme ; situées dans les grandes villes, ou à proximité, elles ont été détruites pendant la guerre civile du VIII[e] siècle, ou bien détériorées, et leurs restes ayant été abandonnés ou transformés, leur souvenir s'est presque effacé, parfois complètement, en raison du manque de respect et de l'incurie pour les ruines. Pour restituer le lien entre la luxuriance de la mosquée de Cordoue et les églises de l'époque visigothe — lesquelles, malgré leur rusticité, relevaient de la même phylogenèse, mais dont l'unique beauté réside dans les proportions savantes de leur corps de bâtiment en pierre taillée — nous devons aller à Ravenne : en contemplant les chefs-d'œuvre conservés là, nous retrouvons les attaches de la mosquée avec l'art noble ibéro-andalou ; même, nous pouvons y apprécier ce que celui-ci devait aux traditions hellénistique et byzantine.

Par les textes, nous savons que des églises appartenant à l'art noble et aujourd'hui disparues, présentaient de riches

mosaïques : Prudence a décrit celles de Sainte-Léocadie de Mérida. Seules nous sont parvenues les mosaïques de Centcelles : malgré leur état déplorable, les spécialistes ont reconnu qu'elles étaient aussi belles que celles de Ravenne ; peut-être étaient-elles de la même école ? La richesse des églises n'était pas due seulement à des mosaïques mais aussi à des peintures : Priscillien nous a parlé des peintres de son temps ; Prudence a composé des poèmes destinés à être placés dans certaines fresques pour en expliquer le sens biblique aux fidèles. D'après Isidore de Séville, l'utilisation de fresques dans l'ornementation des églises était fréquente ; il a expliqué la technique de son temps : « Les peintres dessinent d'abord les lignes des figures, puis y appliquent les couleurs. » Paul Diacre a signalé la présence, dans le baptistère de la cathédrale de Mérida, « de peintures sacrées faisant allusion au mystère de la Rénovation, comme saint Jean baptisant le Christ, saint Pierre et Cornélius... » (Florez).

Cette tradition picturale s'est certainement maintenue, plus ou moins dissimulée, dans les campagnes, où il était plus aisé de résister à la vague iconoclaste : d'où, peut-être, son développement à l'ermitage de San Baudilio (près de Soria) à une époque tardive (XIe ou XIIe siècle) ; grâce à l'isolement de cet établissement, il s'y est conservé un style et une ornementation animalière qui, dans leur naïveté, résultèrent vraisemblablement de la même phylogenèse que les églises campagnardes de l'art ibéro-andalou. En dehors de ce témoin rustique, assez moderne et quelque peu incertain, la peinture murale de cette école nous est inconnue : il est aventuré de formuler une opinion d'après quelques restes conservés à l'église Saint-Julien de los Prados (IXe siècle), à Santullano (faubourg d'Oviédo) ; simplement, il est probable que les fresques ibéro-andalouses étaient apparentées aux fresques romaines ou byzantines de la même époque.

Les manuscrits ibéro-andalous ont été empreints d'un style si particulier que même le profane les remarque : outre l'écriture visigothique, la décoration géométrique et les arcs outrepassés encadrant les têtes de chapitre, ils se distinguent par des enluminures caractérisées par des thèmes animaliers. La plupart de ceux qui nous ont été conservés des IXe et Xe siècles,

étaient des copies des *Commentaires à l'Apocalypse de saint Jean* du Béat de Liébana : cette œuvre favorisait la reproduction d'un bestiaire truculent ; néanmoins, de nombreux dessins des céramiques numantines, nous garantissent qu'il s'agissait d'une tradition remontant aux Ibères. L'engouement des Ibériques pour les thèmes animaliers, réels ou imaginaires, est indéniable : les croquis ou pochades des peintures rupestres, paléo- ou néolithiques, attestent son ancienneté ; au VIIe siècle, cette passion atteignit à l'exubérance.

Celle-ci s'est manifestée particulièrement dans la sculpture ; ses œuvres présentent un style et une facture qui étaient sans doute aucun traditionnels. Nous connaissons mal les œuvres de la sculpture ibérique antérieures au VIIe siècle ; nous ne pouvons rattacher celle-ci à l'école ibéro-andalouse avant qu'elle eût produit les bas-reliefs de Quintanilla de las Viñas et de Saint-Pierre de la Nave. Dans ces monuments, les éléments animaliers dominent encore les végétaux : chez les musulmans, l'ornementation florale, agrémentée de quelques oiseaux, devint, sur certains panneaux de marbre du palais de Médinat az-Zahra (Xe siècle), aussi délicate et élégante que dans les miniatures persanes de la même époque ; avec la contre-réforme almoravide, puis almohade, les fleurs et les gazelles seraient remplacées par l'entrelacs, l'arabesque plus ou moins tarabiscotée, ou la sèche géométrie linéaire. Chez les chrétiens, l'influence de Cluny modifierait, au XIIe siècle, l'ornementation des chapiteaux romans, trop marquée par les extravagances du IXe siècle ; dans un retour à la tradition représentée par Saint-Pierre de la Nave, les monstres apocalyptiques feraient place aux thèmes bibliques.

L'école ibéro-andalouse avait sa faune, utilisée comme élément de décoration : elle envahirait le Domaine pyrénéen au XIe siècle ; elle fourmillerait sur les panneaux, portails et chapiteaux de l'école romane. Excepté quelques espèces venues de l'art chrétien primitif, la faune ibéro-andalouse était autochtone : si certains animaux représentés, tels le griffon, étaient d'origine orientale, ce sont essentiellement les espèces africaines qui, avec les animaux présents dans la péninsule Ibérique, ont constitué un style propre à une tradition certainement

très ancienne ; cette faune est le trait le plus caractéristique de la première époque de l'art andalou. Les recherches entreprises et les trouvailles réalisées ont montré combien est peu abondant le matériel qui nous est parvenu des siècles les plus anciens : il nous est difficile de suivre avec continuité la succession des représentations des diverses espèces ; néanmoins, nous ne pouvons douter qu'il s'est agi pour toutes d'un processus identique.

Ce sont probablement les Carthaginois qui ont apporté le griffon dans la péninsule Ibérique : on a eu trop tendance à oublier que leur influence s'y est exercée durant cinq siècles, à une époque où l'Afrique du Nord avait un climat propice à des cultures qui lui assuraient une grande richesse ; l'application ultérieure de la civilisation romaine, a dissimulé à trop de spécialistes les apports nombreux et importants des Sémites aux populations antiques de la péninsule ; l'image du griffon est un des rares témoins de cette action qui nous sont parvenus. Il serait aventuré d'affirmer que les monstres représentés sur les céramiques trouvées à Numance (IIIe siècle préchrétien) relevaient de cette phylogenèse ; il n'est pas douteux que l'image du griffon s'est ancrée dans l'imagination populaire dans la région de cette ville. Dans la cité voisine de Lara de los Infantes a été trouvée une stèle romaine qui est conservée au musée de Burgos et présente la reproduction d'un griffon ; nous retrouvons ce dernier à Quintanilla de las Viñas. Ses représentations romaines et gnostiques recelaient une signification religieuse : la lutte de l'homme contre la mort ; il en fut de même des symboles solaires qui, de la tradition populaire romaine, passèrent aussi dans le symbolisme ibéro-andalou. Les gens cultivés ne doutaient pas de l'existence du griffon : Isidore de Séville l'a décrit minutieusement dans ses *Etymologies*. Cet animal fabuleux a été dessiné abondamment sur les manuscrits ibéro-andalous ; il serait sculpté à profusion sur les portails des églises romanes, à Estella, Sanguesa...

Les artistes ibéro-andalous ont représenté des espèces d'origine manifestement africaine : elles sont apparues dans la péninsule Ibérique soit aussi par l'intermédiaire des Carthaginois soit à l'occasion des échanges entre l'Andalousie et l'Afrique ; apparenté étroitement avec la déesse cornue d'une

des fresques d'Aouanrhet (Tassili), le danseur gravé sur une des poteries numantines conservées au musée de Soria, atteste l'ancienneté des relations commerciales entre la péninsule et le Continent noir. Les plus importantes des espèces africaines présentes dans l'art ibéro-andalou furent l'autruche et l'éléphant nain : ses ergots puissants et son long panache rendent aisée l'identification du grand volatile sur les bas-reliefs de Quintanilla ; en revanche, l'apparition de l'éléphant nain sur les ivoires — dont le magnifique coffret conservé à Pampelune, d'époque arabo-andalouse — pose un problème d'ordre naturaliste. Contrairement à ce qu'ont généralement affirmé les historiens de l'art, qui croyaient voir là une influence persane ou hindoue, il n'y a aucun rapport entre l'éléphant nain et l'Orient ; nous ne pouvons douter de son origine africaine. Les Ibériques du Moyen Age connaissaient aussi le chameau : un exemplaire de grandes proportions a été peint sur les murs de San Baudilio.

Les thèmes animaliers issus de la faune ibérique ont été exploités fréquemment à partir de la culture numantine ; le musée de Soria conserve un plat dont le centre a été décoré d'une perdrix, et un *alcarraza* en forme de chouette que les Modernes ont imité sans en atteindre la perfection ni la saveur. Les oiseaux ont occupé une place essentielle dans l'art ibéro-andalou : des espèces nombreuses ont été représentées à Quintanilla et à Saint-Pierre de la Nave, puis reprises dans les manuscrits du IXe siècle, telle la Bible de Saint-Isidore de Léon ; nous y reconnaissons de gros gallinacés, des perdrix, des faisans, des aigles. Cet oiseau de proie a aussi été utilisé pour la décoration des coffrets et pyxides en ivoire de l'école de Cordoue, et serait repris dans les chapiteaux romans ; nous le retrouvons dans toute sa majesté sur le coffret de Pampelune et en profusion sur les chapiteaux de l'église de la Madeleine de Zamora.

Le thème animalier préféré des Ibériques fut (et reste) le taureau : animal imposant, il occupait une place essentielle dans le paysage des hauts-plateaux ; il a été reproduit, grossièrement, en des milliers d'exemplaires dont un grand nombre ont été conservés. Il est apparu sur les monnaies ibères ou romaines ; il a été représenté sur des stèles rustiques et sur-

git avec superbe dans les médaillons des rinceaux de Quintanilla. Parfois, le sanglier l'accompagnait ; plus souvent, c'était le lièvre, qui a fait les délices des imagiers ibériques : nous pouvons suivre l'évolution de sa production depuis l'époque numantine jusqu'aux Temps contemporains (il est un des motifs fondamentaux de la faïence de Puente del Arzobispo), en passant par les coffrets de l'école de Cordoue.

⁂

« Tu ne feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux ou sur la terre ou dans les eaux. » (Exode : XX, 4) : iconoclaste, l'influence juive a été très forte dans la péninsule Ibérique durant les premiers siècles chrétiens ; l'iconoclasme y a fait l'objet d'une tradition vraisemblablement issue de la propagation du judaïsme. Cela explique l'iconoclastie du concile d'Ilibéris : obsédés par leur compétition avec le judaïsme, les rédacteurs du trente-sixième canon ont formulé le même principe que celui du texte biblique ; ce faisant, ils voulaient certainement lutter aussi contre l'idolâtrie. Ainsi, l'iconoclasme a exercé son influence sur l'art chrétien ; ce fait a déconcerté totalement les historiens de l'Art qui n'avaient pas étudié préalablement l'évolution divergente des idées. Ils ont été frappés d'étonnement par l'exubérance de formes, qui reflétait un dédale de conceptions contradictoires ; dans l'*Historia del arte* (histoire de l'art) de Labor, Torrès Balbas définit l'architecture de l'époque visigothique : « Presque pas de répétitions, une grande richesse de solutions. »

Il s'agissait du bouillonnement créateur précédant l'apparition brusque d'une civilisation nouvelle : dans ce creuset, l'iconoclasme composait avec la gnose la toile de fond sur laquelle se sont détachées les conceptions tour à tour dominantes ou récessives qui ont divisé les populations ibériques au Moyen Age ; les trinitaires tenaient pour l'imagerie sacrée, les unitaires pour l'iconoclastie. Cette opposition ne se préciserait qu'à partir du XIe siècle, sous l'influence de la contre-réforme almoravide, au sud, et de la réforme clunysienne, au nord : auparavant, la confusion régnait dans les esprits ; c'est

insensiblement que, convertis en centres de civilisation, les deux pôles réussirent, dans leur camp, à dominer les conceptions secondaires et leurs manifestations artistiques.

Avant le VIIIe siècle, ni le principe figuratif ni l'iconoclaste ne s'est identifié avec une religion ou une secte définie, excepté le judaïsme : le concile d'Ilibéris a certainement influencé une partie de l'opinion chrétienne aux IVe et Ve siècles ; sa position ne s'est pas imposée à l'ensemble des fidèles. Malgré son décret, beaucoup d'églises furent alors décorées de fresques représentant des thèmes bibliques ; l'injonction des prélats a seulement divisé l'opinion orthodoxe et semé la confusion. Au demeurant, la plupart des hétérodoxes n'étaient pas iconoclastes ; en Orient, « les sectes hérétiques elles-mêmes, manichéens, ariens, jacobites, admettaient l'iconographie sacrée » (Bréhier). Dans la péninsule Ibérique, nous avons en Quintanilla la preuve qu'il en fut de même pour la gnose ; nous ne voyons pas de raison pour qu'il en fût différemment de l'arianisme ibérique que de l'arianisme oriental.

« Que les églises des ariens convertis appartiennent à l'évêché dont relèvent leurs paroisses. » : le neuvième canon du troisième concile de Tolède témoigne de la réalité d'églises ariennes dans la péninsule Ibérique à la fin du VIe siècle. Rien ne nous permet de préciser leurs caractères artistiques : les monuments ravennates de la même époque ne se distinguaient de ceux des orthodoxes que par des détails insignifiants ; ils étaient figuratifs. L'adhésion de la monarchie visigothe à l'arianisme, a certainement conféré aux églises ariennes de la péninsule un caractère somptueux qui impliquait la figuration ; la transition entre les cultes s'étant effectuée sans difficulté, nous pouvons supposer qu'il n'y avait guère, au plan artistique, de différence entre une église orthodoxe et une église arienne.

Au tournant des VIIe-VIIIe siècles, la « subversion » dominait une partie importante du bassin méditerranéen ; l'iconoclasme régnait en Orient et se répandit dans le nord de l'Afrique. La commotion des esprits était telle que dans l'Empire byzantin, les orthodoxes eux-mêmes se scindèrent en deux camps irréductibles : les tenants des images sacrées et les iconoclastes ; l'Empereur ne put maintenir l'unité de ce qui lui res-

tait de territoire qu'en prenant parti — d'abord pour l'iconoclasme, puis pour l'imagerie. La péninsule Ibérique fut naturellement touchée par ce mouvement d'idées ; l'état théocratique y ayant échoué, le roi de Tolède ne put imposer un principe unificateur.

Dès la fin du VIIe siècle, une divergence se manifesta : intégrés dans le syncrétisme arien, les unitaires optèrent franchement pour l'iconoclastie ; à la veille de la guerre civile, c'est avec un enthousiasme accru que les trinitaires maintinrent les principes orthodoxes sur la figuration sacrée. Deux chefs-d'œuvre de l'école ibéro-andalouse attestent ces événements : le temple primitif de Cordoue et Saint-Pierre de la Nave ; bien que ces édifices ne soient pas datés avec précision, nous ne pouvons douter qu'ils appartenaient à la même époque.

Après la victoire des unitaires, l'art ibéro-andalou amorça une lente transformation dans le sud de la péninsule Ibérique ; dans le Nord aussi, les partisans des images sacrées furent réduits au silence. Aucun des monuments chrétiens qui nous restent de cette époque, n'est comparable à Quintanilla ou à Saint-Pierre de la Nave ; les sculptures avaient cessé d'être comme un complément au culte, tant hétérodoxe qu'orthodoxe. On a avancé une exception : une plaque gauchement sculptée qui présente quelques silhouettes et se trouve dans la basilique Saint-Cyprien de Mazote ; autant que nous pouvons en juger, sa signification n'était sans doute pas religieuse. En contraste avec les monuments chrétiens du VIIe siècle, ceux des IXe et Xe siècles furent vigoureusement iconoclastes ; comme les populations, les artistes n'ont pu résister à la vague qui déferlait sur la péninsule.

Chez les chrétiens du Nord, l'école ibéro-andalouse fut capable de produire quelques chefs-d'œuvre, de proportions modestes mais d'un goût exquis : Saint-Jacques de Peñalba (près de Ponferrada), qui conservait la tradition de la taille de la pierre, chère à l'époque visigothique ; Saint-Michel de Escalada, où ont été reprises des conceptions qui bourgeonnaient à Cordoue. Nous devons ne pas nous laisser abuser : coupée de sa terre d'origine, la branche nordique de l'école ibéro-andalouse ne pouvait plus, au Xe siècle, que reproduire avec parfois

quelque nouveauté les modèles antérieurs à la guerre civile ; sa sève créatrice tarie, elle était condamnée à piétiner sur place, puis à dépérir. Toutefois, elle maintenait dans le subconscient collectif la tradition de techniques séculaires : la taille de la pierre, certains principes architecturaux, la construction des voûtes et des coupoles, la sculpture des bas-reliefs et des chapiteaux, les subtilités de la fresque, l'ornementation végétale, les thèmes bibliques... Quand, au siècle suivant, jaillirait l'étincelle étrangère, il resterait des spécialistes : architectes, maîtres-tailleurs, artistes..., pour communiquer leurs connaissances au mouvement nouveau ; l'art ibéro-andalou renaîtrait dans le nord de la péninsule Ibérique en une résurgence remarquable : l'art roman pyrénéen.

La plupart des spécialistes, dont Gomez Moréno, ont reconnu que la majorité des basiliques chrétiennes du haut Moyen Age ibérique relevaient d'une conception iconoclaste : certaines églises qui nous paraissent iconoclastes étaient peut-être décorées de fresques figuratives qui ne nous ont pas été conservées ; cependant, la plupart manifestent un caractère général d'une iconoclastie indéniable. La plus caractéristique de ces églises : Saint-Michel de Escalada, est, en raison de ses attaches cordouanes, particulièrement éloquente sur l'évolution de l'art andalou chez les chrétiens ; construit au début du Xe siècle, ce monument constituait, dans le nord de la péninsule Ibérique, une étape vers des conceptions nouvelles.

Il ne s'agissait pas d'un avant-poste sur les confins, presque en territoire ennemi : Saint-Michel de Escalada a été bâtie en pleine terre chrétienne, en vertu de principes qui dominaient alors l'ensemble de la péninsule Ibérique. Ce monument nous paraît unique : il ressemblait certainement à de nombreux monastères ou mosquées disséminés par toute la contrée ; son originalité présente n'est due qu'à la disparition des monuments similaires et au fait qu'à partir du XIe siècle, l'art chrétien cesserait d'être inspiré par la tradition andalouse. Nous ne pouvons plus appliquer à Saint-Michel de Escalada le qualificatif de « mozarabe », qui ne signifie rigoureusement rien au plan artistique ; nous devons y apprécier

une allure et un goût précisés en termes architecturaux qui la distinguaient de monuments ayant conservé davantage de la tradition de l'époque visigothique.

Dans la confusion d'idées qui caractérise une époque révolutionnaire, l'école ibéro-andalouse s'est divisée en deux branches, selon que les artistes acceptaient ou non la représentation d'images dans l'art sacré ; cette divergence n'impliquait aucune scission dans le style, qui est resté commun. L'art andalou a poursuivi son évolution avec l'école arabo-andalouse ; la même facture s'est imposée aux trois sociétés qui coexistaient alors dans la péninsule Ibérique. Comme l'a observé Lambert, la grande synagogue construite à Tolède au XIIIe siècle (Sainte-Marie la Blanche) aurait aussi bien tenu lieu de mosquée, voire d'église : les mêmes artistes et les mêmes ouvriers étaient employés à construire ces trois sortes d'édifices ; les populations étaient soumises à des lignes de force parallèles. Saint-Michel de Escalada relevait de la même phylogenèse que Saint-Jean de Baños de Cerrato ; ce qui les distinguait, c'est simplement trois siècles d'évolution de l'esthétique et du goût.

Du fait de notre connaissance de l'histoire, c'est-à-dire de l'avenir des époques passées, nous soupçonnons deux mentalités diverses chez les bâtisseurs de Saint-Pierre de la Nave et de Saint-Michel de Escalada : dans ces monuments que deux siècles ont séparés, nous apprécions les deux conceptions artistiques qui caractériseraient deux civilisations adverses. Substituons-nous mentalement aux architectes, maîtres d'œuvre et tailleurs de pierre qui les ont construites : nous ressentons les effets de la crise révolutionnaire ; dans le bouillonnement d'éléments créateurs, chacun apportait sa conception personnelle, sans se préoccuper de son voisin ni de l'avenir. Ces bâtisseurs étaient chrétiens : ils édifièrent des monuments appropriés à leur culte ; ils ne voyaient pas — et n'avaient pas à voir — plus loin que leurs idées particulières.

L'historien apprécie tout autre chose, notamment l'ironie du sort : Saint-Pierre de la Nave, peut-être la racine la plus belle de l'art roman, a été construite sur une terre où l'hérésie

dominait, et où l'islam allait s'imposer durant quatre siècles ; Saint-Michel de Escalada, qui annonçait l'école arabo-andalouse, a été bâtie sur l'infime portion de la péninsule Ibérique où l'orthodoxie parvint à se maintenir. La naïveté sublime des chapiteaux de Saint-Pierre émerveille d'autant plus le visiteur qu'il pressent les perspectives du roman ; s'il ne voit pas en Saint-Michel un élément de transition entre les deux écoles de l'art andalou, elle lui est aussi incompréhensible qu'à la plupart de ceux qui l'ont visitée jusqu'à présent.

Trinitaires et unitaires, iconoclastes et figuratifs n'ont pu, jusqu'au Xe siècle, s'identifier par un style propre dans la construction de leurs temples ; l'histoire de l'Art recoupe l'évolution des idées telle que nous l'avons reconstituée. Contrairement à ce que croient pouvoir — ou doivent — affirmer les rédacteurs des manuels scolaires, la péninsule Ibérique n'était pas encore, au plan culturel, scindée en deux camps irréconciliables ; la frontière intellectuelle censée séparer les musulmans des chrétiens n'est qu'une abstraction absurde — ou mensongère — conçue aux Temps modernes.

La personnalité de l'école arabo-andalouse prit forme avec le deuxième agrandissement de la mosquée de Cordoue : commencée sous Abd ar-Rahman II et achevée en 855, cette transformation résultait de concepts religieux apportés d'Orient. L'islam allait rendre possible la création de principes architecturaux ou artistiques particuliers, mais à cette époque, il n'apportait encore rien d'original ; comme écrit Marçais, « l'art musulman n'a pas entièrement dégagé sa personnalité...le [monde méditerranéen] lui a révélé l'art hellénistique, le [monde asiatique] l'art iranien ». L'expédition d'Alexandre avait amorcé la fusion de ces deux conceptions artistiques ; celle-ci prit un temps considérable pour redonner une unité créatrice : l'art musulman postérieur au Xe siècle. Celui-ci influencera l'art ibérique à partir du XIIe siècle, à l'instigation des almohades ; au IXe ou au Xe siècle, la personnalité de l'art musulman oriental n'est pas encore assez puissante pour exercer une influence aussi lointaine.

L'art byzantin avait mené à son terme l'évolution pure de l'art hellénistique ; les grands monuments du siècle de Justi-

nien en avaient parachevé le processus. Le chef-d'œuvre : Sainte- Sophie de Constantinople, était le modèle universel. Au xᵉ siècle, l'art byzantin n'était pas une nouveauté dans la péninsule Ibérique ; simplement, il connut alors un regain d'influence quand, renversant la politique de son aïeul, Abd ar-Rahman III se rapprocha de Byzance. L'art byzantin non plus ne pouvait produire aucune révolution dans l'art ibérique ; de fait, les mêmes principes, autochtones ou étrangers, dont la symbiose remontait au moins au ivᵉ siècle, poursuivaient leur évolution dans leur atmosphère traditionnelle.

Considérons les objets en ivoire, dont une trentaine d'exemplaires du xᵉ siècle nous ont été conservés : les motifs décoratifs sont autochtones ou africains ; les artistes andalous les connaissaient de longue date. Voyons les mosaïques : obnubilé par le mythe de l'invasion, le visiteur est étonné par celles du *mihrab* de la mosquée de Cordoue, réalisées par des artistes venus de Byzance ; excepté le fond doré, qui annonçait peut-être une technique nouvelle, elles n'avaient rien d'original. Leur seul mérite était rétrospectif : nous montrer peut-être avec quelle aisance les mosaïques des époques romaine et visigothique s'amalgamaient aux monuments de l'art andalou chrétien. Les coupoles sur nervures auraient une origine iranienne : celles de Cordoue et de Tolède ont été construites au xᵉ siècle, et sont les plus anciennes que nous connaissons ; comme l'a supposé Lambert, les coupoles tant orientales qu'occidentales sur nervures avaient probablement un ancêtre commun, peut-être byzantin, que nous ignorons.

Dès le xiiᵉ siècle, l'art inspiré par la contre-réforme maghrébine se distinguerait par des conceptions propres : l'iconoclastie serait outrée ; les entrelacs et les dessins géométriques se substitueraient aux feuillages et aux oiseaux. Les maîtres de l'alhambra de Grenade n'auraient plus la puissance du promoteur de Médinat az-Zahra ; ils ne possèderaient plus les mêmes richesses. Ciselé avec des outils de fer ou simplement moulé, le plâtre remplacerait le marbre : le travail en revient à meilleur prix. Souvent, la brique serait substituée à la pierre ; les minarets seraient ornés de reliefs en terre cuite, formant parfois comme une marqueterie émaillée. Au xiiiᵉ siècle apparaîtraient les stalactites, importées directement

de Perse : elles occuperaient une place considérable dans les palais de l'alhambra de Grenade. Comme l'école ibéro-andalouse du vᵉ au ixᵉ ou xᵉ siècles, l'école arabo-andalouse s'est développée du ixᵉ au xvᵉ siècles selon un processus d'une continuité parfaite.

L'iconoclastie de l'école arabo-andalouse a déterminé la disparition de la peinture ; la sculpture sur pierre et l'ivoire ciselé ont reproduit les thèmes ibéro-andalous jusqu'à la fin du xᵉ siècle, mais dans un esprit iconoclaste. Comparons les scènes de chasse du coffret de Pampelune aux motifs animaliers de Quintanilla : nous y voyons le Calife et ses proches courtisans prenant des sorbets dans un jardin, ou à cheval poursuivant quelque gibier, le faucon au poing ; nous ne trouvons rien qui puisse suggérer une image sacrée. Avec la contre-réforme, l'iconoclastie arabo-andalouse deviendrait impitoyable : plus aucune créature humaine ni animale ; même, les thèmes végétaux seraient remplacés par des entrelacs géométriques ou abstraits. Il en serait ainsi jusqu'au xivᵉ siècle : les rois de Grenade s'émanciperaient de l'emprise réactionnaire ; les lions de l'Alhambra seraient comme une résurgence de la tradition qui s'étaient épanouie à Médinat az-Zahra, au xᵉ siècle.

L'école arabo-andalouse s'est distinguée par quelques principes d'architecture nouveaux dans la péninsule Ibérique, notamment la coupole sur nervures et l'arc lobé. Ce dernier n'a pas supplanté l'arc outrepassé, comme ce serait le cas de l'arc en plein cintre avec l'art roman ; l'arc lobé concurrence l'arc outrepassé, sans plus, comme nous pouvons le constater à Cordoue ; s'il est arrivé que certains éléments ont été délaissés momentanément en faveur d'autres à la mode, l'école arabo-andalouse a conservé tous les caractères acquis précédemment. L'arc outrepassé atteignit au plus haut degré de son exubérance : on accentuait sa courbe de manière outrée, on le festonnait en dentelures, on le découpait en lobes multiples, on le brisait au sommet, on l'émaillait de couleurs vives. Il en advint de même à l'arc lobé : dès la même époque, on lui donnait d'invraisemblables formes baroques, telles qu'en arc festonné, en arc recticurviligne ou en arc à lambre-

quin, « dont la découpure, enrichie de clefs pendantes, semble inspirée par la stalactite » (Marçais).

L'école arabo-andalouse a développé sa propre décoration, composée d'épigraphie, de flore et d'entrelacs géométriques. Dès les premiers agrandissements de la mosquée de Cordoue, des inscriptions en écriture coufique apparurent sur les murs : formées de lettres belles et majestueuses, elles reproduisaient des versets du Coran ; sobres ou fleuries, elles étaient à tel point adéquates à l'atmosphère générale que nous pouvons les tenir pour un des fondements ornementaux de la seconde époque de l'art andalou. Ce principe passerait dans le gothique ibérique, ainsi que dans certains monuments ou sur les tapisseries renaissants ; simplement, le latin ou l'espagnol y remplacerait l'arabe. L'alfiz suivrait la même évolution : il s'enrichirait de formes baroques pour être imité dans l'art chrétien. Dans la mosquée de Cordoue et à Médinat az-Zahra, des plaques de marbre ont été sculptées d'oiseaux délicieux et d'une flore délicate, inspirés directement des miniatures byzantines ou persanes : ce genre de décoration disparaîtrait avec la contre-réforme maghrébine ; simples dans leur conception première, les arabesques et les entrelacs géométriques prendraient, avec le temps, des formes de plus en plus tarabiscotées.

De cette brève étude de l'art médiéval dans la péninsule Ibérique découle une conclusion capitale : les monuments qui y précédèrent le roman manifestaient un ensemble de caractères artistiques qui composaient un style particulier : l'art andalou, déterminé par l'arc outrepassé ; dès lors que nous avons comblé mentalement la lacune présentée par les témoignages archéologiques — entre les monuments de l'art noble et les monuments rustiques, préservés les uns par leur splendeur et les autres par leur isolement — nous pouvons suivre son évolution depuis le vᵉ jusqu'au xvᵉ siècle. Ce processus s'est réalisé selon un principe de continuité fondé sur des éléments populaires qui transparaissaient déjà sous les Ibères de Numance et furent dégrossis peu à peu par la civilisation romaine ; un même esprit et une flamme unique ont inspiré

les artistes qui ont créé des ouvrages à première vue disparates mais unis en réalité par des principes communs. L'évolution de l'art andalou fut presque insensible : le visiteur peut franchir les limites des divers agrandissements de la mosquée de Cordoue sans prendre conscience qu'à mesure qu'il avance vers le *mirhab*, il passe d'une école à l'autre.

L'art andalou a subi des influences étrangères : contrairement à l'opinion générale, les plus importantes furent hellénistiques ou byzantines ; c'est en cela — et non en un problématique art musulman — qu'a résidé le véritable apport artistique de l'Orient à la péninsule Ibérique. Au xIIᵉ siècle, des modes orientales, notamment persanes, se manifesteraient ; à aucun moment ces engouements n'ont modifié sensiblement l'évolution de l'art andalou. Même les palais de l'alhambra de Grenade, qui ont clos le cycle créateur de cet art, illustrent notre opinion : le visiteur s'émerveille sur les jardins et s'extasie en contemplant la décoration en stuc polychrome ; qu'il ne se laisse plus éblouir par les détails, et il prendra conscience que la structure de ces palais relevait en fait de la tradition romaine.

Le plan général, les tours carrées et massives de l'enceinte fortifiée, les salles, les larges *patios* rectangulaires et la disposition des habitations qui les entourent (adaptation de l'*atrium* à d'autres besoins), les vasques, les fontaines, les jets d'eau, les rigoles murmurantes, les cyprès scrutant l'horizon pardessus les murs : rien de tout cela n'était arabe ; le nomade vit dans le désert et couche sous la tente. L'Alhambra est un produit hautement évolué du génie méditerranéen ; ses principes architecturaux sont venus dans la péninsule Ibérique depuis Rome et Byzance. Les influences orientales y furent plutôt religieuses ou intellectuelles qu'artistiques : ces influences exercèrent nécessairement leur effet sur l'art ibérique ; toutefois, l'apport purement artistique de l'Orient musulman à celui-ci s'est certainement limité aux coupoles sur nervures (ce qui reste en discussion) et aux stalactites. En outre, ces quelques éléments n'ont aucunement submergé la péninsule à l'occasion d'une invasion brutale : leur venue s'est échelonnée sur six siècles ; une fois le mythe surmonté, il est aisé à l'archéologue et à l'historien de l'Art d'établir la date précise

d'apparition de chacun.

Durant le Moyen Age, une compétition a opposé tenants de l'unicité de la nature divine et partisans de la Trinité : après une longue période de confusion qui a culminé au VIIe ou au VIIIe siècle, selon les contrées, les deux camps se sont figés sur des positions extrêmes ; au plan artistique notamment, les premiers sont devenus des iconoclastes farouches, les seconds ont maintenu la figuration sacrée, du moins son esprit et ses procédés. L'iconoclastie fut l'expression de l'effort intellectuel ou spirituel des unitaires pour détruire les panthéons grec et latin, générateurs d'idolâtrie ; se fondant sur une tradition millénaire qui avait montré le pouvoir des œuvres d'art splendides sur les masses, les trinitaires estimaient posséder en l'imagerie sacrée le moyen le plus efficace d'en imposer à celles de leur temps. Au plan artistique comme au plan spirituel ou intellectuel, les trinitaires étaient des conservateurs ; les unitaires, des révolutionnaires qui promurent une civilisation nouvelle.

Une culture est constituée par un faisceau d'idées-forces ; celui-ci en compose la structure intime. Ce qui distingue une culture de toutes les autres résulte d'éléments autochtones le plus souvent hérités mais recréés journellement par l'activité d'une société vivant dans un cadre naturel défini ; cependant, une culture relève généralement d'un ensemble auquel elle est comme subordonnée : une civilisation, à laquelle l'unissent des idées générales. La culture andalouse a produit un apport considérable au plan scientifique, une philosophie caractérisée par son rationalisme, une littérature et un art originaux ; par la langue, la religion et quelques autres conceptions moins importantes, elle relevait de la civilisation arabo-musulmane, comme les cultures qui, plus ou moins à la même époque, s'épanouirent en Mésopotamie, en Perse, en Inde.

Dans leur effort incessant de création, toutes les activités que l'historien assemblera en une culture se trouvent apparentées : elles sont fonction les unes des autres ; le jaillissement successif des manifestations artistiques n'est pas indépendant de l'évolution de l'ensemble dont elles relèvent, y

compris celle des idées générales. L'évolution et l'art d'une culture se trouvent liés étroitement : nous pouvons combler une lacune dans un courant artistique dès lors que nous connaissons l'évolution générale de la culture dont il faisait partie ; cette méthode nous est très utile pour les époques dont il ne nous a pas été conservé de témoignages artistiques suffisants. Dans la péninsule Ibérique, les manifestations artistiques étaient aussi imbriquées dans l'évolution générale des idées : ayant reconstitué celle-ci pour le haut Moyen Age, puis l'évolution propre de l'art ibérique médiéval, nous pouvons entreprendre de reconstituer l'évolution très particulière d'un monument.

La mosquée de Cordoue est la clef de l'évolution de l'art andalou : elle fut le seul élément de transition entre les deux écoles qui nous a été conservé ; en vertu de la concordance entre tous les constituants d'une culture, nous pouvons certainement apprécier le rôle de ce monument en tant que témoin de la transition, dans l'évolution des idées, entre les syncrétismes arien et musulman. Pour cela, nous devons reconstituer son histoire, qui nous est très incertaine : ce monument aurait été édifié au VIIIe siècle, époque sur laquelle nos connaissances sont particulièrement précaires ; les documents littéraires que nous possédons sur sa construction datent du Xe ou du XIe siècle et sont par conséquent entachés d'erreurs, voire suspects de mensonges. Un drame religieux s'est joué dans la péninsule Ibérique au Moyen Age : ce monument en a sans doute aucun été témoin, voire protagoniste ; pour rectifier ou compléter notre maigre savoir sur son passé — ce qui nous est nécessaire pour achever de comprendre les événements auxquels il a assisté — nous devons lui en faire dire plus, par l'étude archéologique et la contemplation artistique.

XXV

Récemment, Félix Hernandez, conservateur de la mosquée de Cordoue, a effectué des recherches sous la cour et la salle hypostyle : à grande profondeur, il a mis à jour la cimentation et les mosaïques de plusieurs maisons romaines ; à 55 centimètres environ du sol actuel, il a découvert les soubassements d'un édifice de dimensions moindres que celles du bâtiment primitif. Il s'est agi vraisemblablement d'une chapelle modeste : son sol était bétonné, et les murs étaient faits d'un torchis grossier ; trois nefs on été discernées, d'une longueur de 12 mètres et orientées ouest-est. Contrairement à une tradition recueillie dans des textes arabes, il n'y a pas eu, sur l'emplacement de la mosquée de Cordoue, d'édifice antique important, temple romain ou église paléo-chrétienne. Vers le VIe siècle — époque à laquelle l'Andalousie était byzantine — une église y fut construite : ses dimensions étaient les mêmes que celles du bâtiment primitif ; selon les chroniqueurs arabes, elle aurait été consacrée à saint Vincent.

D'après les mêmes auteurs, Abd ar-Rahman Ier aurait, sur cet emplacement, fait bâtir en un an (785-786) une mosquée composée de neuf nefs séparées par huit rangs de colonnes disposées quatre par quatre sur une profondeur de douze travées, la nef centrale étant plus large; cette mosquée aurait eu une cour. A la fin du siècle, Hicham Ier aurait fait ériger le premier minaret. Dès 833, Abd ar-Rahman II entreprit l'agrandissement de l'édifice : loin d'en modifier la structure interne, en démantelant la forêt de colonnes ébauchée par son aïeul, il fit élargir celle-ci de deux nefs supplémentaires au nord-est et au sud-ouest, et la fit approfondir de huit travées nouvelles vers le sud-est ; en outre, il fit construire, au bout de la nef

principale, un *mirhab* dont les colonnes ont été conservées, et agrandir la cour. Ces travaux furent terminés en 855, sous son fils Mouhammad.

Abd ar-Rahman III fit agrandir à nouveau la cour, jusqu'à l'actuelle limite nord-occidentale du patio des Orangers ; il fit ériger un somptueux minaret dont la majeure partie se trouverait conservée à l'intérieur du clocher chrétien. En 961, Al-Hakam II entreprit un nouvel agrandissement de la salle hypostyle : celle-ci fut prolongée de 50 mètres vers le sud-est ; le *mirhab* fut reconstruit à l'extrémité nouvelle de la nef centrale. Le Calife promut deux innovations importantes : il fit monter des coupoles sur nervures au-dessus de la nef centrale et des deux nefs latérales en avant du *mirhab ;* il fit revêtir les murs de marbre sculpté et de mosaïques dont les principales lui furent envoyées par l'empereur byzantin Nicéphore Phocas. Pour des raisons de prestige, Almanzor fit agrandir encore la salle hypostyle, à partir de 977 : huit nefs furent ajoutées au nord-est ; la mosquée avait acquis son aspect définitif.

Entré à Cordoue le 29 juin 1236, Ferdinand III de Castille ferait transformer la mosquée en cathédrale ; l'édifice musulman n'en subirait aucune mutilation. Au XVe siècle, une nef transversale serait aménagée pour servir de chœur aux chanoines : la chapelle de Villaviciosa, dont le style « mudéjar » marquerait le point terminal de l'évolution de l'école arabo-andalouse. En 1523, enfin, l'empereur Charles Quint ferait construire une église de style renaissant à l'intérieur de la mosquée-cathédrale, défigurant irrémédiablement celle-ci.

L'histoire de la mosquée primitive de Cordoue a été établie d'après les récits d'auteurs du Xe siècle dont le plus important fut le chroniqueur andalou connu comme « le Maure Rasis » : nous ne possédons pas leurs textes originaux et n'en connaissons que des citations faites par des historiens ultérieurs ; les renseignements obtenus par cette voie sont à considérer avec la réserve la plus grande. Concordants sur les entreprises des califes du Xe siècle et d'Almanzor, ces auteurs se sont souvent contredits entre eux à propos des origines du monument ; suffisamment précis sur l'œuvre d'Abd ar-Rahman Ier et confir-

més par les recherches archéologiques, ils n'ont pas hésité — s'ils en ont été conscients — à nous fournir, sur le passé de la mosquée, des informations légendaires.

Ayant conquis la péninsule Ibérique, les Arabes auraient divisé l'église de Cordoue, afin qu'elle pût servir conjointement aux cultes chrétien et musulman : nous ne pouvons concevoir que des chrétiens, asservis par les armes à un conquérant exotique, aient suivi la messe dans la même salle où leurs maîtres psalmodiaient la louange de Mahomet ; ni qu'ils aient mélangé le son de leurs cloches à l'appel du muezzin. Les auteurs de l'école de Cordoue n'auraient pas manqué, au siècle suivant, d'évoquer ce contraste violent dans leurs ouvrages destinés à combattre l'hérésie : ils y auraient fait allusion à cette promiscuité tolérante ; surtout, ils auraient su avant 850 qu'un prophète nommé Mahomet avait vécu deux siècles plus tôt. En réalité, il s'agit d'une « historiette » (Dozy) prise dans le recueil d'anecdotes rapportées d'Egypte au IXᵉ siècle : le fait serait survenu au VIIᵉ siècle à Damas.

L'histoire de la mosquée de Cordoue au VIIIᵉ siècle, est aussi mystérieuse que celle des événements politiques survenus dans la péninsule Ibérique à la même époque : il y avait comme un écran entre ces temps de trouble et les auteurs du Xᵉ siècle, époque de prospérité ; les origines du monument et sa transformation en mosquée étant seules relatives à notre étude, les textes des chroniqueurs arabes ne nous apportent qu'un concours secondaire. Toutefois, il convient d'y relever deux faits instructifs pris par ces auteurs à la tradition de leur époque sur les origines de la mosquée ; ils résultaient de souvenirs exacts mais déformés par le colportage et l'érosion.

Les chroniqueurs arabes du Xᵉ siècle, et les auteurs postérieurs de même langue, ont raporté qu'après la prise de Cordoue, en 711, les envahisseurs auraient détruit tous les monuments chrétiens ; un seul aurait été épargné : la cathédrale Saint-Vincent, où Abd ar-Rahman aurait été proclamé émir en 756. Nous connaissons les noms de sept églises cordouanes qui étaient toujours affectées au culte chrétien dans la première moitié du IXᵉ siècle : Alvaro nous a décrit l'agonie

du christianisme à son époque et l'abandon des temples chrétiens dans sa cité ; il est invraisemblable que ces églises aient été construites alors que, la majorité de l'opinion étant hérétique, les autorités chrétiennes n'en avaient plus les moyens.

Ces églises avaient certainement été bâties au VIᵉ ou VIIᵉ siècle : contrairement à la tradition recueillie par les chroniqueurs arabes, les temples chrétiens n'ont pas tous été détruits lors des événements qui ont donné naissance au mythe de l'invasion ; simplement, ils étaient effectivement disparus au Xᵉ siècle — quand ces auteurs écrivirent — par suite de la dissolution du christianisme dans un milieu sinon hostile du moins très défavorable. Au demeurant, l'intolérance manifestée par la prétendue destruction de ces temples au VIIIᵉ siècle, était peu compatible, dans les textes arabes, avec la tradition d'origine égyptienne selon laquelle les cultes chrétien et musulman avaient coexisté dans le même oratoire ; nous avons vu que ces chroniqueurs n'étaient pas à une contradiction près.

Néanmoins, un fait se détache avec clarté dans l'obscurité de leurs écrits : il a fallu un temps considérable — soixante-quinze ans, selon eux — pour que la cathédrale Saint-Vincent de Cordoue fût transformée en mosquée ; en accord avec une tradition plus ou moins précise, mais contrairement à ce qu'il serait logique de conclure du mythe de l'invasion, cette transformation aurait été réalisée à une époque tardive par rapport à celle-ci. Si nous faisons crédit à l'histoire classique, nous sommes en droit de supposer que les conquérants musulmans ont, après avoir détruit les églises de Cordoue, transformé sa cathédrale en mosquée dans les jours qui ont suivi la prise de la ville : ainsi feraient les chrétiens en 1236 ; Ferdinand III n'attendrait pas soixante-quinze ans pour transformer la mosquée en une foire de petits autels (le sultan ottoman Mehmet II non plus, pour transformer en mosquée Sainte-Sophie de Constantinople).

La tradition recueillie par les auteurs arabes était exacte dans le fond : la cathédrale de Cordoue a effectivement été transformée en mosquée. A une époque où les idées religieuses étaient devenues monolithiques, les chroniqueurs arabes

du xe siècle ne pouvaient comprendre les événements survenus au VIIIe siècle dans la péninsule Ibérique : ils ont confondu le temps nécessaire à l'évolution des idées religieuses, événement qui leur a totalement échappé, avec celui qui avait été nécessaire pour que Cordoue fût dotée d'une mosquée ; cette seconde période fut sensiblement plus longue que la première.

D'après ceux de ces textes arabes qui ont rapporté non la transformation de Saint-Vincent de Cordoue mais son remplacement pur et simple, les travaux entrepris par Abd ar-Rahman Ier auraient commencé en 785 et étaient achevés l'année suivante : prenons l'hypothèse la plus large et supposons que l'opération se soit déroulée de janvier 785 à décembre 786 ; au plan technique, il était impossible, à cette époque, d'effectuer toutes ses phases en vingt-trois mois. Le temple primitif faisait 80 mètres de largeur sur 54 de profondeur : pour déblayer ces 3 600 mètres carrés et faire place à une construction nouvelle, il fallait démolir la cathédrale Saint-Vincent, qui était de mêmes dimensions ; imaginons le temps nécessaire pour abattre les murs et transporter les détritus à dos d'âne.

L'ébauche de la forêt de colonnes en comportait déjà une centaine : eu égard à la minutie que les ouvriers ont dû apporter à la réalisation de cet ouvrage — remarquable par sa légèreté alliée à la solidité, et par l'alternance de la pierre et de la brique dans les claveaux des arcs, ainsi que par la disposition des arcs outrepassés destinée à susciter une sensation d'infini en donnant l'impression d'une multiplication des colonnes — il nous est évident que sa construction a aussi nécessité beaucoup de temps, même si ses promoteurs ont pu s'inspirer de modèles qui n'ont pas été conservés ; des aqueducs comme celui de Ségovie attestent que le principe de la superposition de deux colonnades dont l'inférieure était composée d'arcs d'entretoisement, appartenait à la tradition romaine.

Sous Abd ar-Rahman II, il a fallu quinze ans pour élargir et approfondir la salle ; l'agrandissement entrepris par Al-Hakam II en a nécessité vingt : cinq pour le gros œuvre et

quinze pour la décoration, certes plus importante que celle du temple primitif. Nous sommes d'autant plus en droit d'estimer que la construction de ce dernier a nécessité des années nombreuses qu'elle a été effectuée avec beaucoup de soin ; les travaux de filigrane ont résisté à l'érosion jusqu'à présent. De cette constatation découle une alternative : ou bien Abd ar-Rahman Ier fut effectivement le promoteur de la mosquée de Cordoue, et les chroniqueurs nous ont transmis des dates erronées pour la construction de ce monument ; ou bien ceux-ci étaient informés correctement, et l'émir, ayant en fait trouvé le monument déjà construit dans la disposition qu'il a conservée, abstraction faite des agrandissements, a simplement, en 785, promu quelques modifications.

Le rédacteur d'*Akhbar majmoua* nous a rapporté que durant une guerre qui sévit du 31 août 748 au 19 août 749 dans la vallée moyenne du Guadalquivir — conflit sur lequel nous ne possédons aucune documentation, pour en apprécier les tenants et les aboutissants, et que nous englobons dans les guerres religieuses de l'époque — un personnage dont le nom est devenu As-Somaïl « fit entrer ses prisonniers dans l'église... de Cordoue où se trouve aujourd'hui la grande mosquée » : l'auteur distinguait bien le temple chrétien du musulman ; au milieu du VIIe siècle, la cathédrale Saint-Vincent n'avait pas encore été transformée en mosquée. Ses dimensions étaient les mêmes que celles du bâtiment primitif : les recherches de Hernandez n'ont rien révélé à attribuer à un monument important plus ancien ; Cordoue ayant été, au Moyen Age, la ville ibérique la plus renommée après Tolède, sa cathédrale avait certainement des dimensions au moins égales à celles de la cathédrale d'une cité d'importance moindre, telle celle d'Ergavica (l'ancienne Ségobriga), qui est connue sous l'appellation de *Cabeza del Griego*, et dont nous possédons le plan, selon lequel cet édifice avait les mêmes dimensions que la salle hypostyle de Cordoue.

Les divers agrandissements de la mosquée de Cordoue ont entraîné la destruction de murs principaux de la basilique chrétienne : au sud-est par Abd ar-Rahman II, au nord-ouest par Abd ar-Rahman III, au nord-est par Almanzor ; la façade

sud-ouest a été conservée. Ce mur a été construit selon un procédé appelé en espagnol *soga y tizón* : les moellons sont de forme parallélépipédique (à Cordoue, 115 × 47 × 15 centimètres) ; sur le mur, chaque file est une alternance de blocs présentant à l'extérieur leur face longue (115 × 15 centimètres) et de blocs présentant leur face courte (47 × 15 centimètres). D'origine romaine mais exceptionnelle dans l'art classique, sauf en Andalousie (amphithéâtre d'Italica, porte de Cordoue à Carmona, grand pont de Cordoue près de la Calahorra), cette technique a été utilisée fréquemment sous la monarchie visigothe, parfois en double avec l'utilisation de l'arc outrepassé (porte de Séville à Cordoue, porte double de Mérida, Saint-Jean de Baños de Cerrato, Sainte-Eulalie de Banda) ; d'après Gomez Moréno, qui l'a étudiée de très près, elle fut d'un usage plus suivi dans la péninsule Ibérique qu'ailleurs.

Cet unique mur originel du monument primitif est percé d'un portail consacré à saint Etienne : ce fut l'entrée principale tant de la mosquée que de l'église ; cette porte a été réformée, mais il reste sur la façade des témoignages suffisants pour que nous y reconnaissions les traces d'un portail de l'église. Celui-ci était surmonté de trois petits arcs outrepassés encore discernables, même sur une photographie ; le mur primitif ayant été construit avec une pierre calcaire de couleur paille dorée, la partie ancienne conservée se distingue aisément des travaux ultérieurs. Sur les côtés, une importante décoration végétale de facture byzantine se détachait sur des impostes dont la disposition en forme de *tau* est une « chose rarissime » (Gomez Moréno) ; dans *Ars Hispaniae* (art de l'Espagne), Gomez Moréno a commenté : « L'ornementation végétale déborde d'exubérance et de liberté naturaliste. Aucun rapport avec l'art qui a prospéré sous les Visigoths, ni avec celui de l'Orient musulman...On n'en voit clairement ni la filiation, ni la chronologie. »

En outre, le portail de saint Etienne avait été construit avec un calcaire très friable : l'orientation de la basilique l'exposant aux pluies, la pierre fut désagrégée ; les sculptures furent presque dissoutes. Au IXe siècle, Abd ar-Rahman II le fit reconstruire : l'ensemble présentait vraisemblablement un aspect lamentable ; à cette époque, cette porte restait la

plus fréquentée. Malgré sa friabilité, la pierre n'a pas été désagrégée en un demi-siècle : il a fallu plusieurs siècles pour la détériorer ; en raison de son ornementation hellénistique, le portail de saint Etienne remontait certainement au VIe siècle, quand les Byzantins dominaient encore l'Andalousie.

Les murs extérieurs sont surmontés de créneaux qui leur tiennent lieu d'ornementation : leur forme unique était celle des créneaux qui surmontaient déjà les murs primitifs ; il en a été conservé quelques-uns, reconnaissables à leur décoration typiquement visigothique. Il en est de même avec les jalousies en marbre ajouré du portail principal : elles sont semblables à d'autres qui ornent des églises construites sous la monarchie visigothe ; un modèle identique à celui de Cordoue se trouve à Sainte-Combe de Banda.

Primitivement, la basilique était orientée du nord-ouest vers le sud-est ; le côté septentrional possédait un narthex qui était probablement composé par un portique d'arcs outrepassés, dans le genre de celui de Saint-Michel de Escalada. Il nous est difficile de savoir si les nefs s'ouvraient directement sur le narthex ou bien en étaient séparées par un mur : quand le monument fut transformé, au IXe siècle, la salle hypostyle a été mise en communication directe avec la cour, puis, menaçant ruine, cette partie fut renforcée, au Xe siècle ; la construction ancienne se trouve englobée presque indissolublement dans la moderne.

L'intérieur a conservé maints éléments et détails architecturaux qui appartenaient certainement à l'église : l'enracinement des arcs dans les sommiers est indiscutablement d'origine romaine ; cette technique a été utilisée pour les arcs en plein cintre de l'aqueduc de *los Milagros*, à Mérida. Là, les arcs furent construits en briques, mais les piliers qui les soutiennent ont été composés d'une alternance d'étages en briques ou en pierres : il n'est pas inimaginable qu'elle ait inspiré l'architecte qui, à Cordoue, a dessiné la même disposition bigarrée des claveaux des arcs outrepassés. L'origine romaine des modillons utilisés dans le temple primitif, n'est pas discutable non plus ; nous retrouvons leur ornementation diverse dans les constructions chrétiennes réalisées sous la monarchie visigothe.

Hernandez a découvert sous le sol de la mosquée de Cordoue des restes d'arcs dont la décoration était semblable à celle du portail de saint Etienne : convergeant vers le centre, ils composaient une de ces niches peu profondes que nous retrouvons dans les monuments chrétiens ibériques des VIe et VIIe siècles ; « il est probable que ces niches servaient de support central à la table de l'autel, car nous connaissons des pièces semblables qui ont cette finalité dans des églises de Ravenne datant du VIe siècle » (Schlunk). Vu l'emplacement où cette niche a été mise à jour à Cordoue, nous pouvons supposer qu'elle était située à l'extrémité originelle de la nef centrale ; si la thèse de Schlunk est recevable, cette niche confirmerait l'hypothèse selon laquelle le maître-autel s'élevait à cet endroit du temple primitif, dans l'axe de la *qibla*, sur lequel s'élèverait par la suite les *mirhab* d'Abd ar-Rahman II, puis d'Al-Hakam II.

Certains éléments architecturaux de la mosquée de Cordoue étaient apparentés : l'ornementation byzantine du portail de saint Etienne, le mur extérieur, ses fenêtres et ses crénaux, le support et l'enracinement des arcs, les modillons, la niche visigothique ; ces éléments et leurs caractères nous prouvent la réalité d'un édifice plus ancien que celui qu'on a supposé jusqu'à présent avoir été construit au VIIIe siècle. Nous trouvons ces éléments plus anciens aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du monument : nous pouvons supposer que la forêt de colonnes fut érigée à la même époque plus ancienne ; forêt et structure constituant un tout, il est difficile d'attribuer à l'enracinement des arcs et aux modillons une date plus ancienne que celle des colonnes qu'ils surmontent. En outre, il se dégage, à l'intérieur du temple primitif, une atmosphère qui est la garantie d'une même facture ; il aurait été impossible d'atteindre à une telle unité de style si l'ensemble avait été construit à des époques différentes, voire éloignées les unes des autres.

Les cent huit colonnes et chapiteaux de la forêt primitive ont été repris à des monuments antérieurs, généralement païens ou romains : tous les styles y sont représentés ; le marbre des colonnes était d'origines variées. L'histoire classique » fait surmonter à l'architecte des difficultés inconcevables : elles étaient déjà corsées par le fait que la collecte aurait eu lieu au VIIIe siècle, époque où la plupart des monuments anciens étaient en ruines, voire disparus ; les historiens les ont rendues insurmontables en faisant aller chercher les colonnes en Italie ou en Afrique. Il n'est pas prouvé qu'il restait là tellement plus de matériaux susceptibles de remploi ; surtout, nous ne pouvons nous empêcher de sourire en nous remémorant l'efficacité des transports durant le Moyen Age, sans compter leur précarité depuis la crise des Pouvoirs publics survenue lors de la dissolution de l'Empire romain.

Si l'ensemble du temple primitif, forêt de colonnes incluse, a été construit au Ve ou VIe siècle, toute difficulté s'aplanit : à cette époque plus reculée, les monuments de style classique ou hellénistique édifiés sous l'Empire abondaient encore en Andalousie ; l'architecte put jouir d'une richesse de matériaux de remploi qu'il avait à portée de main, et où il choisit à loisir — et sans avoir à faire des voyages nombreux et lointains — les colonnes et les chapiteaux possédant les dimensions requises pour donner à la forêt qu'il avait conçue la perspective aérée qui ferait l'admiration de tous ceux qui la visiteraient. Ces matériaux se distinguent des colonnes et chapiteaux des agrandissements ultérieurs : ces éléments-ci ont été taillés sur place pendant les travaux.

Quel qu'il fût, et à quelque époque qu'il l'ait érigée, l'architecte qui a conçu la forêt de colonnes a réalisé une œuvre d'art d'une grandeur telle qu'elle possède comme une vie et un génie propres : sa beauté et l'attraction puissante qui émane de cet ensemble lui ont acquis des défenseurs farouches ; ceux-ci l'ont préservée des dangers innombrables qui l'ont menacée. La mosquée fut transformée plusieurs fois, pour servir au culte de religions diverses : les souverains et les architectes ont respecté le principe de la forêt ; contrairement à ce qui adviendrait aux autres mosquées ibériques, les chrétiens de la Reconquête ne démoliraient pas celle de Cordoue, ni même attenteraient à la forêt avant le XVIe siècle. La forêt était devenue une des gloires de la cité et comme un emblème : les Cordouans s'identifièrent avec l'esprit particulier de leur cathédrale-mosquée ; quand, en 1520, les chanoines

exprimeraient l'intention de la remplacer par une église renaissante, la municipalité menacerait de mort tout ouvrier qui attenterait aux colonnes. Seul Charles Quint oserait défigurer la forêt de colonnes : il aurait été élevé dans l'intransigeance flamande ; au demeurant, il ferait de même à l'Alhambra.

Le fait que, depuis, l'édifice ait été sauvé de la destruction, et sa colonnade du démantèlement, nous explique certainement le peu de temps pris par les travaux entrepris par Abd ar-Rahman Ier : séduit par la splendeur de l'édifice qu'il avait trouvé à cet emplacement, l'émir l'a laissé debout et n'y a fait exécuter que des travaux secondaires, nécessités par l'évolution des idées religieuses ; trompés par une tradition devenue imprécise — ou voulant tromper leurs lecteurs — les chroniqueurs du xe siècle ont transposé cette transformation en remplacement, sans toutefois en changer la durée, qui plausible pour la première, est tout à fait irréaliste pour le second.

La réalité même de la forêt de colonnes de la mosquée de Cordoue, pose un problème : cette colonnade a-t-elle été érigée en fonction d'un culte ? L'histoire classique a affirmé que le monument avait été construit en tant que mosquée : examinons l'hypothèse musulmane ; voyons quels sont les caractères distinctifs du culte musulman et les conséquences qui en découlent pour les mosquées, et demandons-nous si l'édifice cordouan répond à ces exigences. Pour la prière en commun, avec ses agenouillements et ses prosternations à l'unisson, les musulmans ont besoin d'un espace vaste, de préférence protégé (du soleil plutôt que des intempéries), et permettant aux croyants de former de longs rangs parallèles et de suivre les mouvements de l'*imam*, qui face au *mirhab*, dirige la prière : une vue dégagée est indispensable et constitue un élément intangible de la construction intérieure des mosquées ; la forêt de colonnes qui, avant les mutilations du xvie siècle, couvrait tout l'intérieur de l'édifice cordouan, n'a pu que gêner fortement les musulmans dans l'accomplissement de leur prière.

Spécialiste de *L'art musulman*, Marçais ■ écrit : « [L]'orientation [du directeur de la prière] et...de tous les fidèles...est la *qibla*, direction de La Mecque... [Il en était déjà ainsi] du temps de Mahomet dans sa demeure de Médine... sous l'abri qu'il avait fait établir le long d'un des côtés de la cour, simple toit de branchages et de terre soutenu par des troncs de palmiers. Cette construction...dépourvue de tout caractère architectural...fixait...le schéma de la mosquée future, avec ses parties essentielles : la cour très vaste et la salle hypostyle qui la borde et la prolonge du côté de la *qibla*, salle très large et peu profonde dont la proportion est logiquement déterminée par l'ordonnance de la prière collective. » Outre une salle généralement hypostyle mais plus large que profonde et un *mirhab*, une mosquée comporte les éléments suivants : une cour vaste, des fontaines et des bassins pour les ablutions, un minaret pour les appels du muezzin ; de plus, la profondeur de la salle doit être orientée vers La Mecque.

Le mur sud-occidental de la salle de l'édifice cordouan, a été construit selon la technique dite *soga y tizón ;* ce n'est pas le cas de sa prolongation bordant la cour : celle-ci a été aménagée postérieurement à la salle, probablement à l'occasion des travaux entrepris par Abd ar-Rahman II. Des témoignages littéraires nous autorisent à affirmer que le minaret, les fontaines et les bassins à ablutions sont également postérieurs au règne d'Abd ar-Rahman Ier. Au demeurant, l'édifice cordouan n'a pas eu de *mirhab* avant celui d'Abd ar-Rahman II : Hernandez n'a trouvé aucune fondation sous l'endroit où la mosquée prétendument construite sous Abd ar-Rahman Ier en aurait nécessité un, sinon des fondations d'autel, tandis que celles du *mirhab* disparu d'Abd ar-Rahman II ont été reconnues parfaitement ; cette constatation est particulièrement probante, car nous pouvons concevoir une mosquée démunie de tout, sauf d'un *mirhab*.

La salle primitive était bien orientée dans la direction de la *qibla* ; toutefois, il y ■ un écart de quelques degrés dans le cadran sud-est. Eu égard à l'imprécision des appareils dont les architectes médiévaux disposaient, tous les édifices religieux construits en Occident au Moyen Age sont aussi bien orientés vers La Mecque que vers Jérusalem, ou même vers un autre point quelconque de l'Orient ; sans compter que Jérusalem était la ville sainte des trois grandes religions méditerranéennes. De même, la salle primitive offrait aux

musulmans la largeur requise par leurs longs alignements ; en revanche, le rapport de cette largeur à la profondeur était sensiblement supérieur à celui des mosquées contemporaines de l'édifice cordouan, notamment la grande mosquée de Damas, qui a servi de modèle à la plupart. De fait, la salle hypostyle de l'édifice cordouan a été conçue en profondeur : les nefs y sont étroites, et les travées nombreuses ; les colonnes ont été disposées de telle sorte qu'elles suscitent un sentiment de claustration, surtout sur les côtés.

Au demeurant, il n'y avait pas encore à Cordoue, dans le dernier quart du VIII[e] siècle, de communauté musulmane suffisante pour s'offrir le luxe d'un tel chef-d'œuvre ; devenus peu à peu musulmans, les Cordouans ont adapté un édifice plus ancien aux nécessités d'un culte qu'ils ont assimilé de façon mesurée. La transformation en mosquée s'est faite de la même manière lente et insensible que l'évolution des idées du VIII[e] au X[e] siècles ; les divers agrandissements du bâtiment n'ont fait que manifester ceux de la communauté musulmane de Cordoue.

L'intervention radicale réalisée lors de la transformation de la cathédrale de Damas en mosquée, ne fut pas possible à Cordoue : il a suffi d'abattre le mur septentrional de l'édifice syrien pour ouvrir la salle sur la cour et conférer à l'ensemble les caractéristiques générales d'une mosquée ; à Cordoue, on ne pouvait escamoter la profondeur de la salle hypostyle, à moins d'abattre les colonnes, ce qui était rendu impossible par l'amour que leur portait la population de la ville. En outre, l'adaptation de l'édifice cordouan à des nécessités nouvelles s'est réalisée très lentement : comme il n'était pas possible de le mutiler, doter Cordoue d'une mosquée authentique en ce lieu traditionnel du culte aurait obligé à le démolir ; cela impliquait, de la part des Pouvoirs publics, une autorité dont les émirs n'ont joui qu'au X[e] siècle, et qu'ils ont manifestée en se proclamant califes.

Selon la tradition, la mosquée de Kairouan aurait eu pour origine un sanctuaire édifié par Sidi Okba en 670 : ultérieurement, elle a été démolie et reconstruite deux fois ; sa configuration définitive fut l'œuvre des émirs aghlabides, au IX[e] siècle. Par son ordonnance en profondeur, et la multiplicité des

nefs et des travées, la mosquée de Kairouan est assez semblable à celle de Cordoue : nous y retrouvons la même technique des colonnes de remploi surmontées d'arcs outrepassés ; néanmoins, nous n'y ressentons pas le sentiment inspiré par la forêt de marbre andalouse. Pour adapter l'ordonnance en profondeur au culte musulman, c'est-à-dire la tradition à une réalité nouvelle, l'architecte africain a donné plus de largeur aux nefs et plus de profondeur aux travées ; pour donner encore plus d'ampleur à l'espace, il a disposé, devant le *mirhab*, un transept faisant comme un *tau* avec la nef centrale. A Kairouan, la vue s'étend de toutes parts : il ne s'agit plus d'une forêt de colonnes mais d'une clairière ; les objets ou les personnes restent perceptibles entre les fûts. Cette adaptation plus orthodoxe a nécessité la démolition des deux premières mosquées de Kairouan, à mesure que l'islam se faisait de plus en plus pur et dur en Afrique du Nord ; l'architecte africain du IX[e] siècle a bénéficié d'une liberté dont n'a joui aucun architecte andalou.

L'Afrique du Nord, *a fortiori* l'actuelle Tunisie, est sensiblement plus proche de l'Orient que l'Andalousie : l'influence de l'islam y a été plus précoce et plus forte ; malgré la profondeur de la salle hypostyle et ses arcs outrepassés, la mosquée de Kairouan relevait de l'Orient, par son style, son allure générale, et certains de ses constituants essentiels, parmi lesquels se distinguent ses coupoles mésopotamiennes et son minaret syrien. Contraints de respecter non seulement le principe mais la constitution même de leur colonnade sacrée, les architectes cordouans n'ont pu qu'agrandir leur mosquée, surtout en largeur mais également en profondeur ; ils ont su coordonner l'héritage et les besoins nouveaux tout en poursuivant la tradition andalouse et en l'adaptant au génie décoratif de Byzance. Aussi la mosquée de Cordoue est-elle un monument unique : cette ville ayant été une des plus importantes du monde (elle eut près d'un million d'habitants au X[e] siècle), sa mosquée serait le modèle d'architectes musulmans ultérieurs, notamment d'Afrique du Nord ; dans son originalité étrange, la mosquée de Cordoue a permis l'épanouissement de l'art arabo-andalou tout en se posant en chef-d'œuvre de l'art musulman d'Occident.

S'agissant de la destination originelle de l'édifice cordouan, l'hypothèse musulmane est irrecevable ; simplement, les architectes musulmans ont su faire d'un bâtiment construit pour un autre culte, un chef-d'œuvre de leur art propre. Les chroniqueurs arabes ont évoqué la réalité d'une « cathédrale Saint-Vincent » sur l'emplacement de la mosquée, et celle-ci a résulté de la transformation de celle-là par Abd ar-Rahman Ier : examinons l'hypothèse chrétienne. Comme les églises du haut Moyen Age, l'édifice primitif avait la structure d'une basilique romaine, salle rectangulaire dont le prototype fut donc antérieur au christianisme ; par la suite apparaîtrait la basilique cruciforme, adaptation orientale d'une structure d'origine occidentale. Toutes deux avaient été conçues pour permettre à chaque fidèle d'assister au sacrifice consommé par l'officiant : elles furent édifiées sur le modèle des vastes bâtisses païennes dans lesquelles le Basileus rendait la justice devant le peuple réuni, d'où leur dénomination.

Une salle emplie d'une centaine de colonnes n'a pas été construite en fonction de la liturgie chrétienne : perdu dans cette forêt, le fidèle n'y aurait aperçu ni le prêtre ni même l'autel ; entrant par le portail de saint Etienne, le croyant n'aurait pu s'y sentir pénétré de Dieu, comme plus tard dans les cathédrales gothiques. Certes, la colonnade n'a pas empêché qu'on ait célébré tant le culte chrétien que le culte musulman en cet édifice ; cela n'autorise pas à dire qu'il a été construit en fonction de l'un ou l'autre : l'architecte qui en a conçu la disposition intérieure, n'a pas plus exécuté une commande chrétienne que musulmane. Pourtant, cet édifice a été construit par et pour des hommes : l'architecte n'a pu satisfaire un besoin de création artistique, voire un caprice ; il lui a fallu mettre ses qualités au service d'une idée supérieure, pour la réalisation de laquelle un groupe a commandé et payé. S'il s'est agi de la célébration d'un culte religieux, force est de constater qu'il ne s'agissait certainement ni de la liturgie chrétienne ni du rite musulman ; tant les catholiques du XIIIe siècle que les musulmans du IXe ont adapté à leur religion un temple bâti pour une troisième. Quelle était-elle, qui unissant un promoteur et un architecte, a pu donner naissance à l'un des chefs-d'œuvre de l'activité humaine ?

⁂

L'édifice cordouan a été construit pour les besoins d'un mouvement religieux suffisamment puissant pour entreprendre une œuvre de pareille envergure : il ne s'est agi ni du christianisme ni de l'islam ; seuls le judaïsme et l'arianisme ont également été à même de promouvoir un tel monument au haut Moyen Age dans la péninsule Ibérique. Le judaïsme y a connu une importance exceptionnelle à cette époque ; l'hypothèse juive est d'autant moins négligeable que l'édifice cordouan aurait été une synagogue parfaite. Une vue dégagée n'est pas nécessaire pour suivre les cérémonies juives : dans leurs prières à Yahveh, les fidèles s'unissent par le chant ; au demeurant, c'est certainement ce dernier qui fut la raison d'être de la forêt de colonnes du temple primitif. Cependant, cette hypothèse n'a été recoupée par aucun texte musulman ; en outre, l'édifice cordouan a exprimé, par son style, une atmosphère apparentée non seulement avec le judaïsme mais aussi avec la philosophie alexandrine, qui a été marquée par le génie subtil d'Israël.

Plusieurs auteurs musulmans de la fin du Xe siècle ont rapporté qu'une église chrétienne consacrée à saint Vincent avait précédé, sur cet emplacement, l'oratoire musulman ; nous pouvons sans injustice accuser ces chroniqueurs arabes d'imprécision. Un écrivain du Xe siècle a pu aisément confondre un arien ibérique du VIIIe siècle avec un chrétien orthodoxe ou un musulman, mais pas avec un juif ; il a pu confondre une église arienne avec une église catholique ou avec une mosquée, mais pas avec une synagogue. Nous voici amenés à examiner une quatrième possibilité : l'hypothèse hérétique ; plutôt que la communauté chrétienne orthodoxe de Cordoue, alors en liquéfaction, que sa communauté musulmane, en constitution, ou que sa communauté juive, les usagers du temple cordouan avant sa transformation certaine en mosquée (IXe siècle) n'auraient-ils pas été, tout naturellement, les vainqueurs de la guerre civile, communauté religieuse la plus importante de la ville, et de loin ? Partisans de l'unicité de la nature divine, ils relevaient d'une conception très évoluée du syncrétisme arien : nous pouvons les assimiler à des pré-musulmans ; d'où la len-

teur de la transformation de la basilique chrétienne en mosquée avérée.

Nous ne pouvons douter de la réalité d'un culte arien en Andalousie au VIII[e] siècle : il était encore pratiqué au milieu du IX[e] ; nous avons le texte d'une antienne qui se chantait lors des cérémonies hérétiques qui ont fait l'objet d'une discussion entre Sanson et Hostégésis. Toutefois, nous n'en savons pas plus ; ignorant les modalités de la liturgie de ce culte, nous ne pouvons le reconnaître dans des signes archéologiques. En l'absence de toute documentation, nous ne pouvons déterminer ce qu'étaient les caractères d'un temple arien ; nous nous trouvons dans la situation du paléontologue qui doit reconstituer, dans l'évolution d'un *phyllum*, le chaînon qui lui manque, mais dont il a la certitude de la réalité passée, à partir des états antérieurs et postérieurs de cette espèce.

Cependant, nous avons par ailleurs cette salle rectangulaire et hypostyle de l'édifice primitif de Cordoue dont nous ne savons à quelle religion l'attribuer, puisque les trois grandes ne conviennent pas : peut-être est-ce là le chaînon qui nous fait défaut. En vérité, elle semble s'adapter parfaitement à l'interprétation rationnelle exigée par cette attribution ; nous devons nous efforcer de remplacer les témoignages qui nous autoriseraient à déterminer sa spiritualité en ce sens, mais qui nous manquent, par un raisonnement adéquat qui nous fournira une présomption telle que l'argumentation abstraite suppléera le document de manière décisive.

Le temple primitif de Cordoue, et sa forêt de colonnes mystérieuse, était debout dans la première moitié du VIII[e] siècle, avant l'intervention d'Abd ar-Rahman I[er] : il possédait une notoriété telle que le pseudo-ommeyyade ressentit le grand intérêt de s'y faire proclamer émir, en 756 ; il reçut là une investiture quasi-royale et d'essence religieuse qui lui permit d'engager contre ses rivaux la lutte trentenaire qui allait le rendre maître de la péninsule Ibérique. Pour cette onction divine qui fut déterminante pour sa carrière, le prince n'a pu se contenter de l'oratoire modeste qu'aurait été, à en croire l'une des thèses de l'histoire classique, la moitié de salle

affectée au culte musulman dans l'église Saint-Vincent : le temple primitif avait déjà la splendeur que nous lui connaissons ; son rayonnement spirituel était très important sur les populations andalouses, voire ibériques.

Le guerrier veilla à s'y faire couronner en vertu de la même tradition et selon le même rite que les monarques visigoths, ariens comme orthodoxes, avaient reçu l'huile sacrée dans la cathédrale de Tolède ; celle-ci perdit le rang de capitale de l'Etat ibérique au profit de Cordoue. Certains passages de la *Chronique latine anonyme* nous donnent à estimer que la cathédrale et vraisemblablement la population de Tolède manifestaient une orthodoxie plus accusée que celle de la population et du principal édifice religieux de Cordoue ; bien qu'hétérodoxe, Elipande, qui fut archevêque de Tolède dans la seconde moitié du VIII[e] siècle, restait plus proche de la conception trinitaire propre aux orthodoxes qu'il ne s'approchait de l'idée unitaire prêchée par les ariens, et nous ne pouvons le tenir pour un pré-musulman.

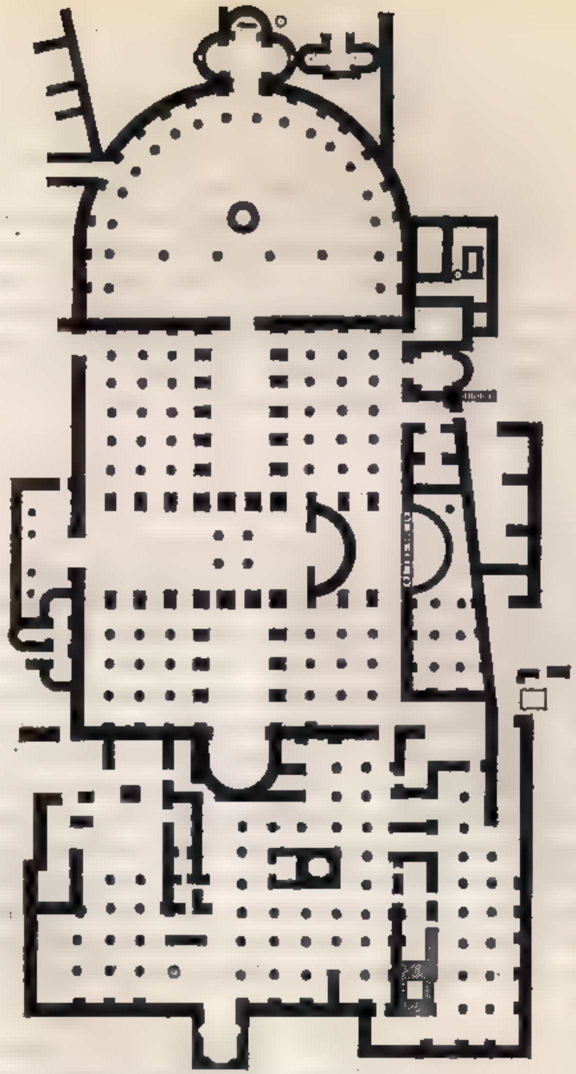
A l'occasion de la compétition religieuse dont la péninsule Ibérique fut le théâtre au VIII[e] siècle, le principal édifice religieux de Cordoue acquit un prestige supérieur à celui de la cathédrale de Tolède, malgré l'ascendant de celle-ci sous la monarchie visigothe : nous ne pouvons en trouver l'explication que dans la nature propre de l'onction qui donna son autorité à l'émir. Cette onction aurait été chrétienne orthodoxe : les successeurs musulmans de l'émir n'auraient pas imité son geste. Indépendamment de son rite traditionnel, la cérémonie avait une signification intrinsèque qui n'était pas contraire à l'islam ; eu égard à la situation religieuse de la péninsule, nous pouvons supposer qu'elle était arienne. Le guerrier avait choisi Cordoue parce qu'il y régnait une atmosphère hétérodoxe et unitaire accentuée, en opposition avec Tolède, où se maintenait une tradition plus orthodoxe : nous avons les preuves que l'évolution des idées religieuses vers le syncrétisme musulman était beaucoup plus avancée dans le Sud ; très logiquement, Abd ar-Rahman avait fait consacrer son autorité politique et militaire au milieu de ses coreligionnaires. Reste le problème du choix même de Cordoue, plutôt que Mérida ou Ergavica, qui possédaient des temples

fameux : nous pouvons l'expliquer par une plus grande renommée ; nullement fortuit, n'aurait-il pas résulté d'une situation acquise que seule l'histoire du monument confirmerait ?

La clef du problème est archéologique : elle se trouve dans les origines de la forêt de colonnes ; c'est cette ordonnance intérieure qui nous interdit de voir dans l'édifice primitif de Cordoue un oratoire conçu dans l'esprit et pour la célébration du culte chrétien ou musulman. Eu égard aux dimensions et à la structure générale de la salle, nous pouvons affirmer que sa disposition étrange n'a pas été la conséquence d'un problème technique : il y avait longtemps que les Anciens savaient construire de vastes espaces couverts, soit hypostyles soit couronnés d'une coupole, comme à Sainte-Sophie de Constantinople. Les Romains, les Byzantins, les Ommeyyades en Asie, les Abbassides ont fait élever des temples, des églises, des mosquées sans qu'il fût nécessaire d'y ériger une forêt de colonnes ; cette ordonnance originale a été voulue, pour une fin particulière.

La forêt de colonnes de l'édifice cordouan fut-elle une conception géniale, ou seulement l'imitation d'un modèle antérieur ? Dans le second cas, nous devrions admettre que l'original et la copie relevaient d'un style ou avaient une origine communs. De fait, la salle rectangulaire du temple primitif de Cordoue appartenait à un genre de construction dont il ne reste, par ailleurs, que des ruines limitées à l'Afrique du Nord : il s'agit d'un type de basilique qualifiée de « latino-africaine » ; les exemples les plus importants se trouvent en Tunisie et datent du IVe ou Ve siècle. De tels édifices étaient certainement nombreux sous Justinien ; ils ont été détruits lors de la guerre civile ou transformés en mosquées. Dans le second cas, ils ont été tellement altérés que nous ne pouvons plus les reconnaître ; seules les ruines de Damous el-Karita (près de Carthage) sont suffisamment importantes pour qu'on ait pu en relever le plan.

Damous el-Karita était un monastère dont la basilique était plus longue que celle de Cordoue (65 × 45 mètres), mais ses colonnes étaient moins nombreuses (86 contre 108) ; nous ne pouvons douter de la parenté des deux temples. Toutefois,



DAMOUS EL-KARITA, BASILIQUE LATINO-AFRICAINE SITUÉE AU NORD DE CARTHAGE

La découverte des ruines du soubassement a permis au père Delattre de reconstituer l'ensemble : basilique et nécropole (Ve-VIe siècles). Le nom arabe dérive sans doute du latin *domus caritatis*.

l'africain présentait un caractère qui le distinguait de l'andalou : deux nefs, plus larges du double que les autres, composaient une croix, l'une formant transept ; à Cordoue, il semble qu'il y ait eu, en plus de la nef centrale, deux nefs plus larges sur les côtés du rectangle primitif (doublées lors de l'agrandissement entrepris par Abd ar-Rahman II). En outre, la forêt de colonnes de Damous el-Karita constituait un ensemble sensiblement moins compact qu'à Cordoue ; néanmoins, les deux salles, rectangulaires et hypostyles, étaient très ressemblantes. Pour le détail, nous devons avouer notre ignorance : nous ne pouvons décider si la basilique africaine possédait des arcs outrepassés ; au demeurant, l'important pour notre étude est la similitude des esprits qui ont présidé à la conception de deux édifices aussi éloignés.

Jusqu'à présent, personne n'a douté que les ruines de Damous el-Karita soient celles d'une construction chrétienne : de fait, si l'on n'en a pas comparé la reconstruction mentale avec la réalité du temple primitif de Cordoue, et qu'on n'a pas été saisi par leur atmosphère commune, on ne peut déceler, à la seule lecture de son plan, le sens mystique qui émane d'une salle à colonnes multiples ; pourtant, l'histoire confirme qu'aucune de ces deux salles hypostyles n'a été construite pour la célébration de la messe. Les basiliques latino-africaines sont les témoins tardifs des églises bâties en Orient sur le modèle des synagogues : peu nombreux, ces édifices ont disparu en quasi-totalité ; peut-être en trouverions-nous une réminiscence dans la mosquée Al-Akça, à Jérusalem, si nous pouvions connaître mieux son histoire, avant son adaptation au culte musulman en 706, ou dans la mosquée Tar-é Khané, à Damghan (au sud-est de la mer Caspienne), qui date du troisième quart du VIIIe siècle, ou encore dans les mosquées abbassides de Samarra et d'Abou Doulaf, construites au IXe siècle ?

La basilique romaine ou cruciforme s'est imposée parce qu'issue de la basilique grecque, conçue en fonction de la vue ; la latino-africaine a été préférée pour les cultes où l'ouïe, par le chant, jouait un rôle primordial. La survivance d'une conception architecturale dépassée dans certaines régions à une époque aussi tardive que le haut Moyen Age, s'explique par leur

caractère fonctionnel : elles ont été bâties en vertu d'une tradition ; la disposition de la salle rectangulaire et hypostyle convenait aux cérémonies hétérodoxes dont la phylogenèse était apparentée avec celle de l'édifice. Il s'agissait d'un parallèle entre la synagogue et la philosophie alexandrine, influencée par le judaïsme : établies par les données archéologiques, les dates respectives des constructions des deux édifices correspondirent avec la propagation de l'arianisme dans leur région propre.

L'hérésie fut divulguée en Afrique du Nord dès les débuts de la prédication d'Arius ; elle s'y trouva renforcée par l'établissement des Vandales, au Ve siècle. Pour un esprit objectif, l'évolution naturelle de l'arianisme dans un milieu où il fut favorisé par le pouvoir politique, explique de manière plus convaincante l'islamisation du peuple qui a donné saint Augustin, que l'intrusion d'une horde de nomades venus on ne sait comment d'Egypte, à travers le désert de Libye ; à moins que ce ne fût sur un tapis volant. Dans cette partie de l'Afrique s'est certainement posé le même problème politico-religieux que dans la péninsule Ibérique ; pour n'avoir pas conçu l'hypothèse d'un processus évolutif, Marçais a dû avouer son impuissance à résoudre un problème qu'il a cependant formulé. Néanmoins, nous ne pouvons affirmer que la salle hypostyle à nefs multiples de Damous el-Karita fut construite pour le culte arien ou adapté à ses cérémonies ; au reste, il importe surtout à notre propos d'avoir démontré la réalité d'un genre latino-africain de basilique et dégagé ses caractères, ainsi que d'avoir déterminé la raison vraisemblable pour laquelle les chrétiens l'ont délaissé — passée l'époque où leur religion était encore tout imprégnée de la philosophie alexandrine, et commencé le temps des divagations trinitaires.

Tout au plus pouvons-nous supposer que les basiliques latino-africaines les plus tardives furent construites pour les besoins de communautés ariennes, tandis que d'autres, édifiées dans la tradition primitive, y furent seulement adaptées : prépondérant sous les Vandales, l'arianisme s'est maintenu sous les Byzantins ; en Afrique du Nord comme en Andalousie, l'Empereur n'a été qu'un maître nominal. Peut-être même, la

tutelle byzantine, loin d'anémier l'arianisme, en aurait favorisé l'évolution en Afrique du Nord ; dans la péninsule Ibérique, après qu'Euric et ses successeurs eurent enraciné l'hérésie, la réaction orthodoxe entreprise par Récarède se révéla impuissante à la réduire. Dans les deux contrées, la résistance à l'oppression des Pouvoirs publics aboutit au renforcement de l'hérésie : plus ou moins à la même époque, en cet obscur VIIIe siècle, se produisit ici et là l'explosion qui amena au pouvoir une communauté religieuse encore plus hérétique que celle qu'on avait voulu éliminer.

Au plan politique, il y a eu, entre la péninsule Ibérique et l'Afrique du Nord, un parallélisme déterminé par une même évolution religieuse : durant le haut Moyen Age, les relations entre les communautés ariennes des deux contrées furent certainement fréquentes ; ici et là, des temples ariens ont été construits dans le style latino-africain. Les différences entre Damous el-Karita et Cordoue sont moins de fond que de forme : elles manifestent probablement des degrés différents d'évolution ; postérieur, l'oratoire de Kairouan conserva le style traditionnel de la salle hypostyle, qu'hériteront les mosquées en profondeur de l'Afrique du Nord et de la péninsule Ibérique. Par l'étude des édifices religieux de Ravenne, nous savons que la décoration des temples ariens n'était pas différente de celle des églises ; dans l'un ou l'autre sens, l'adaptation était aisée. Au VIIIe siècle, au contraire, leur iconoclastie conduit les hérétiques à dépouiller leurs temples des peintures ou mosaïques figuratives ; nous pouvons recueillir des témoignages de cette action aussi bien en Afrique du Nord que dans la péninsule Ibérique.

Le temple primitif de Cordoue a été construit en fonction d'un culte qui se trouvait en relation étroite avec le syncrétisme arien ; sinon, comment expliquer cette sensation étrange qui vous saisit lorsque ayant pénétré dans ce sanctuaire merveilleux, vous voyez les fûts comme s'enfuir à votre approche, de même que cette émotion qui étreint l'esprit sensible, et dont les tenants métaphysiques se révèlent au philosophe ? Le visiteur conscient est simplement surpris par la vision d'un art inconnu ; le visiteur cultivé ne peut échapper à l'assaut

de souvenirs et de réminiscences. Les idées qui se présentent à son esprit lui sont familières : habitué surtout, en Occident et même au Proche Orient, aux manifestations architecturales et artistiques ayant exprimé, en mosquées ou en églises, des conceptions anthropomorphes de la divinité, il est certes étonné de sa rencontre, à Cordoue, avec un art inattendu, bien éloigné de celui de Chartres, de Sainte-Sophie ou de la mosquée du sultan Ahmet ; toutefois, le philosophe ne peut être décontenancé par le message de la conception métaphysique du dieu alexandrin de Philon et de Plotin.

Ici, la vue se perd à travers les colonnes : l'espace est infini ; le dieu de Cordoue n'était pas le Père qui veille avec amour sur sa créature. Seul le philosophe peut assimiler l'atmosphère dégagée par cette salle unique aux enseignements de l'école d'Alexandrie, liée si intimement avec la pensée juive ; c'est peut-être la raison pour laquelle l'image de la synagogue est montée au subconscient des historiens de l'Art qui se sont interrogés vainement sur les origines de ce chef-d'œuvre, les historiens des événements ayant failli à leur devoir de leur fournir les références nécessaires. Nous ne savons rien de la théologie du syncrétisme arien : si le temple primitif de Cordoue l'a exprimée, elle était singulièrement subtile et complexe, comme celle des autres doctrines orientales qui lui firent concurrence ; la force de l'islam fut de proposer un thème simple et concret. Néanmoins, l'esprit auquel est dû le joyau cordouan ne fut pas anéanti, s'il subit une longue éclipse : la mystique et, partiellement, la philosophie hispano-musulmanes et -juives des XIe et XIIe siècles, relèveraient du même génie qui a fait surgir une forêt de marbre du sol de Cordoue.

Parvenus au terme de notre quête, nous sommes en mesure de proposer une reconstitution de l'histoire de la mosquée de Cordoue durant la période antérieure à celle pour laquelle nous avons des informations sûres. Le temple primitif a été construit au Ve ou VIe siècle, peut-être sous le règne de Léovigild, époque de la première hégémonie arienne où la péninsule Ibérique a joui de la richesse — donc de la culture — la plus grande : nous ne pouvons concevoir qu'un édifice arien

aussi somptueux ait été bâti sous la domination orthodoxe, au VIIe siècle ; nous avons vu qu'il était debout en 748, mais il est peu vraisemblable qu'il ait été construit durant l'époque troublée qui a commencé avec l'éviction de Vamba ; enfin, il est exclu que les travaux entrepris par Abd ar-Rahman Ier aient consisté en la promotion d'un édifice nouveau. Après l'abjuration de Récarède, à moins que ce ne fût après l'expulsion des Byzantins d'Andalousie, le temple fut transformé en église, consacrée à saint Vincent ; l'édifice redevint un temple arien lors de la révolution de 711.

Sacré chef du parti révolutionnaire dans le temple arien de Cordoue en 756, Abd ar-Rahman Ier lui fit conférer, trente ans plus tard, un caractère iconoclaste ; cette modification se distingue aisément des agrandissements ultérieurs, sensibles à la décoration et l'ornementation florales. Abd al-Lah fut un arien plus ou moins sceptique ; son fils Abd ar-Rahman II promut une politique pro-mulsulmane : premier souverain musulman de l'Etat ibérique, il fut aussi un grand promoteur de mosquées. Selon Ibn al-Athir, il fit construire la grande mosquée de Jaen, et une partie de celles de Tolède et de Séville ; dès la deuxième année de son règne, il entreprit l'agrandissement du temple de Cordoue, travaux si importants qu'il n'en vit pas la fin.

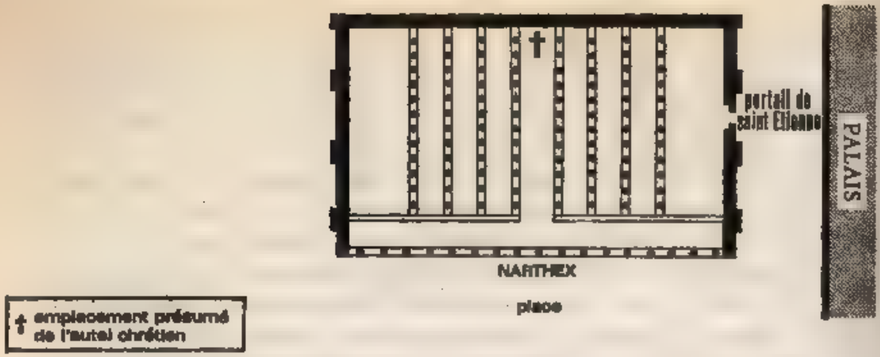
Son fils les acheva, comme en témoigne une inscription sur le portail de saint Etienne ; datée de 855, elle signifierait, selon Lévi-Provençal et Lambert : « Mouhammad a ordonné la construction de ce qu'il a jugé nécessaire dans cette mosquée, et la consolidation de celle-ci. » Selon le second auteur, il s'agirait de l'inscription la plus ancienne de l'époque « ommeyyade » connue à Cordoue, donc du premier texte arabe écrit dans cette ville qui nous a été conservé. Si nous lui faisons crédit, ainsi qu'à ses traducteurs, son sujet ne fut pas seulement la reconstruction du portail sur lequel il se trouve inscrit, mais plutôt une construction à l'intérieur de l'édifice, ainsi que sa consolidation : la mosquée a été réalisée d'après ce que l'Emir a jugé « nécessaire » ; qu'est-ce à dire, sinon qu'auparavant, l'édifice n'avait pas ce qui était nécessaire à une mosquée, mais seulement du superflu, du frivole, de l'inadéquat. Les restes de la niche visigothique furent enterrés

sous le nouveau parvis ; un *mirhab* fut aménagé. Ce texte est une confirmation de ce que nous avons prouvé : au VIIIe siècle, l'édifice cordouan n'était pas encore affecté au culte musulman.

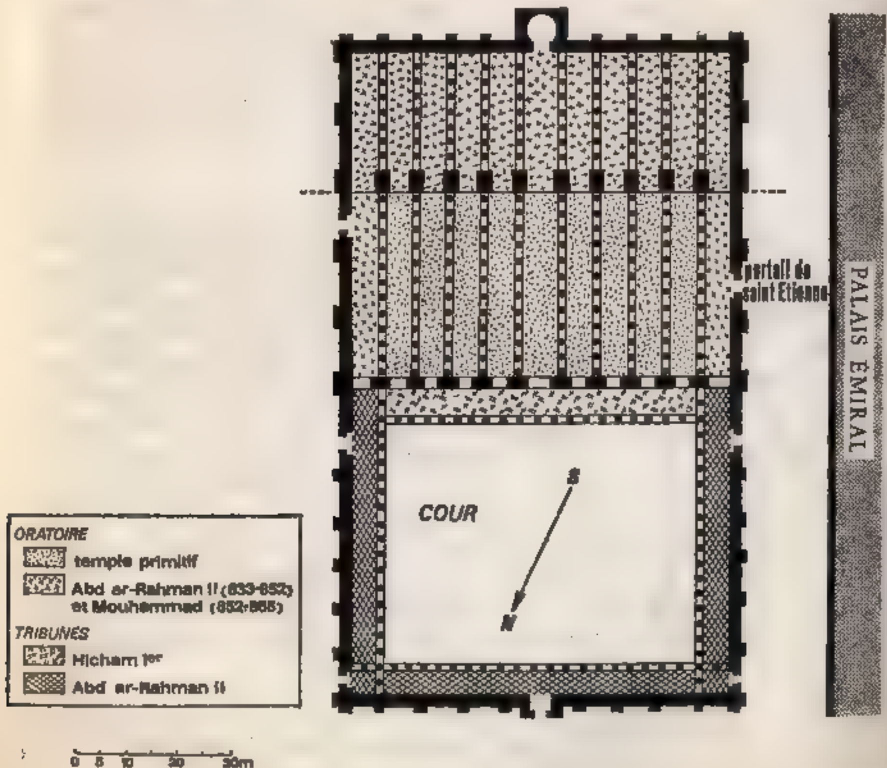
En outre, ce document épigraphique recoupe les textes que nous possédons de l'école de Cordoue. Trois ans avant l'avènement de Mouhammad (852), saint Euloge entreprit son voyage en Navarre, d'où il rapporta une biographie anonyme de Mahomet : en 851, il rédigea son *Mémorial des martyrs*, pour combattre la propagation d'une doctrine dont il ignorait les principes ; c'est alors, d'après les allusions d'Euloge et la description d'Alvaro, qu'ils semblent avoir remarqué les muezzins. En 855, à l'époque de l'agitation mystique menée par les chrétiens intransigeants, Mouhammad fit placer cette inscription sur ce qui était encore l'entrée principale de l'édifice cordouan : la reconnaissance du rôle qu'elle allait jouer dans la vie de l'islam ibérique, coïncidait avec les textes littéraires des auteurs chrétiens ; dès lors, ces intellectuels cessèrent de lutter contre l'hérésie traditionnelle, pour s'opposer à une religion nouvelle qui commençait à se manifester au grand jour.

La confrontation des sources littéraires avec l'inscription du portail de saint Etienne, nous autorise à formuler une conclusion définitive : c'est au milieu du IXe siècle que l'édifice cordouan est devenu une mosquée ; cette mutation fut la conséquence de la politique d'islamisation entreprise par Abd ar-Rahman II. L'action de l'Emir ne fut pas l'effet d'un caprice ou d'une passade : elle fut poursuivie par ses successeurs immédiats ; elle fut comme le couronnement de la propagation de l'idée unitaire, amorcée au IVe siècle et reprise à la fin du VIIe. L'islam vint finalement combler un vide provoqué par la faiblesse et l'abandon du christianisme : sa victoire fut le résultat d'un jeu de forces où le dynamisme d'un certain nombre ne rencontra pas l'opposition qui eût pu le faire achopper ; l'Eglise ibérique et son comparse l'Etat visigoth n'étaient pas de taille à contrôler ce jeu.

Le processus s'est développé à pas comptés, sur un long chemin qu'il a fallu des siècles pour parcourir : même si elle germe en milieu favorable, l'épanouissement d'une culture nou-

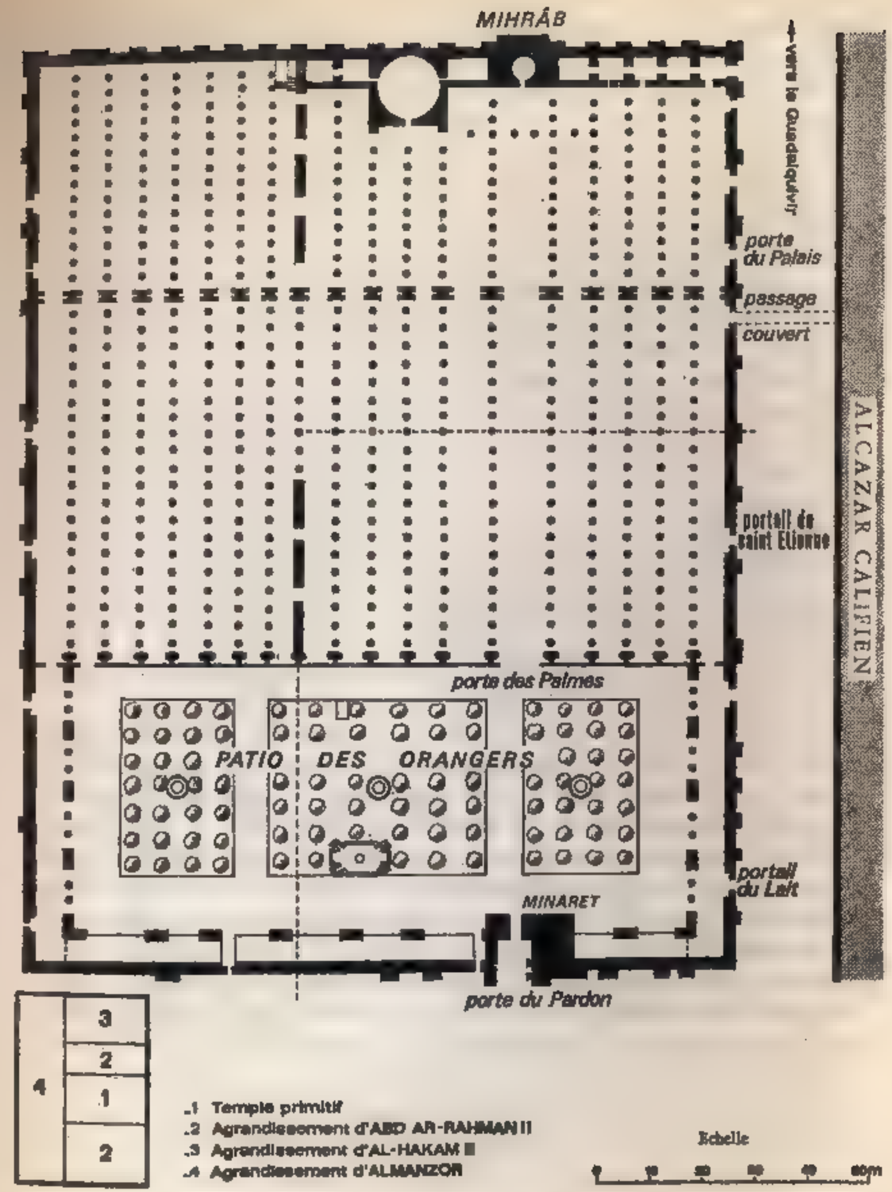


Temple primitif antérieur à la mosquée.



La mosquée de Cordoue vers la fin du règne d'Abd ar-Rahman II
(milieu du IXe siècle)

[D'après Elie Lambert]



La mosquée de Cordoue à la fin de la régence d'Almanzor
(début du XIe siècle)

velle nécessite du temps ; au demeurant, il en fut de même en Orient, s'agissant de la civilisation arabo-musulmane. Le mécanisme en vertu duquel, selon l'histoire classique, la culture visigothique, romaine et chrétienne, s'était métamorphosée en une culture musulmane et arabe, n'était qu'une illusion, parfois mensongère : un peuple entier ne peut être révolutionné en trois ans ; dans la péninsule Ibérique au Moyen Age, l'histoire architecturale et artistique fut parallèle à l'évolution des idées.

Les témoignages recueillis par l'histoire de l'Art démontrent péremptoirement le caractère légendaire des récits qu'à l'école, on nous présente comme historiques. Une armée arabe aurait envahi la péninsule Ibérique en 711 et consommé sa conquête à l'Islam en 714 : elle aurait, avec la civilisation arabo-musulmane, fait connaître de nouveaux principes architecturaux ou artistiques ; ceux-ci soit se seraient imposés d'eux-mêmes par leur supériorité soit l'auraient été par les vainqueurs. Qu'elle qu'en eût été la nature, cette imposition aurait laissé des traces sur la mosquée de Cordoue : les témoignages archéologiques prouvent que l'édifice a été construit avant le VIIIe siècle ; ils prouveraient en outre qu'il a été mis au service de l'islam dès le premier quart du VIIIe siècle, et non au milieu du IXe siècle comme c'est le cas.

Lorsqu'un peuple important est submergé par une puissance conquérante, sa culture propre est parfois paralysée au point qu'elle s'éteint et se fossilise ; nous avons des exemples d'un tel événement, rare dans l'Histoire, avec l'Inde envahie par les musulmans, Byzance conquise par les Turcs, le Mexique assimilé par les Espagnols. Le fait que les civilisations aztèque, byzantine et hindoue fussent épuisées ne modifie pas le problème ; leur anémie n'explique que la facilité avec laquelle les conquérants prirent le meilleur sur elles. Dans la péninsule Ibérique au début du VIIIe siècle, l'envahisseur exotique serait aussi arrivé avec une civilisation nouvelle dans ses bagages : les documents reflèteraient un cataclysme, manifesteraient une rupture violente avec le passé, présenteraient un hiatus ; en fait, l'évolution des idées intellectuelles, religieuses ou artistiques a poursuivi son cours, parce qu'aucun nomade n'est venu le troubler.

Comme le fonds culturel des populations ibériques, leurs principes architecturaux ou artistiques n'ont subi aucune modification durant les années qui auraient suivi la prétendue invasion. Les Arabes seraient devenus subitement maîtres de la péninsule Ibérique : un art nouveau s'y serait développé ; l'art andalou aurait été stérilisé — comme l'art byzantin disparut sous la domination turque, et que l'art aztèque céda la place au style renaissant. L'Andalousie serait devenue une province arabe au VIIIe siècle : la mosquée de Cordoue ne serait pas en l'état où nous pouvons la voir. La tradition aurait été refoulée dans l'inconscient collectif : durant les siècles postérieurs, les idées ne se seraient plus trouvées en ébullition ; les concepts apportés d'Orient ne les auraient pas fécondées. Le levain oriental n'aurait pas fait se gonfler la pâte andalouse : la civilisation arabo-musulmane aurait été elle-même la pâte ; elle se serait étendue jusqu'en Occident. Une culture originale ne se serait pas épanouie dans le sud de la péninsule : au lieu de l'exceptionnelle culture arabo-andalouse, l'Histoire n'aurait connu qu'une banale culture arabe d'Andalousie.

La réalité historique d'une culture porteuse d'avenir aux Xe et XIe siècles dans la moitié méridionale de la péninsule Ibérique, est à notre sens la preuve la plus formelle de la justesse de notre thèse : l'expansion de l'Islam vers l'ouest n'a pas été l'effet d'une suite d'invasions réussies miraculeusement, mais d'un climat révolutionnaire qui a permis la fécondation de concepts nouveaux. L'événement politique conçu en tant que conséquence d'une action militaire n'est qu'une apparence, comme certains phénomènes physiques ou biologiques ; lorsqu'elle ne vient pas conclure une action de propagande, la victoire militaire est éphémère. L'histoire des sociétés humaines est le fruit du jeu des idées : celles-ci se propagent selon leur force ou rétrogradent en accord avec leur anémie ; cependant, cette propagation ou cette régression est toujours fonction de circonstances géographiques ou culturelles, favorables ou non.

EPILOGUE

La rectification considérable que nous venons d'apporter à l'histoire de la péninsule Ibérique au haut Moyen Age, comporte une conséquence qui intéresse plus directement le lecteur français : la bataille de Poitiers, où en 732, le Franc Charles Martel aurait brisé l'expansion des Arabes en Occident, perd la place transcendante qu'elle a occupée jusqu'à présent dans les ouvrages peu sérieux et les manuels d'enseignement ; il serait extraordinaire que ce guerrier eût affronté une armée arabe si, pas plus à cette époque qu'à une autre, les Arabes ne sont venus ni dans la péninsule ni même en Afrique du Nord. Vraisemblablement, il s'est agi d'un engagement entre nordiques et méridionaux : ce n'était pas le premier ni ne serait le dernier ; pourquoi les chroniqueurs chrétiens des siècles postérieurs ont-ils conféré à ce combat certainement banal un caractère mythique qui s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui ?

La séparation de la France d'avec la péninsule Ibérique selon la ligne de crête des Pyrénées fut l'aboutissement d'un procès qui s'est développé au Moyen Age et ne s'est terminé qu'aux Temps modernes ; au haut Moyen Age, France et Espagne n'existaient pas, telles que nous les concevons en tant que nations. Après la dissolution de l'Empire romain se formèrent de multiples structures locales qui — selon la géographie, la tradition et les circonstances — prirent les formes les plus diverses : noyau monarchique, cité indépendante plus ou moins républicaine, société féodale de serfs et de gros propriétaires, vallées isolées régies par des coutumes ancestrales... En France, dans le Nord, et dans la péninsule Ibérique, dans le Sud, se constituèrent deux pôles énergétiques : attirés l'un vers l'autre, par suite de particularités historiques, ils se développèrent au détriment de la vaste confédération intermédiaire de pouvoirs locaux ; ces derniers possédaient une culture commune et remontant au magdalénien, et composaient, depuis le ve siècle chrétien, une entité biologique, sociale et politique, dans le cadre géographique déterminé que nous avons appelé « Domaine pyrénéen ».

Les provinces romaines du sud de la France : Provence, Narbonnaise et Aquitaine, furent, avec la Tarraconaise et la Bétique, les régions les plus riches d'Occident ; étant aussi les plus évoluées, elles ont été, en raison de leur localisation, en relations constantes, durant le Moyen Age, avec la culture qui s'est épanouie en Andalousie dans le cadre de la civilisation arabo-musulmane, et qui suscitait une admiration et une émulation générales. Le Midi français, notamment le Sud-ouest, a suivi un temps le même destin politique que le nord-est et le centre de la péninsule Ibérique : pendant plus de deux siècles, cet ensemble fut l'Empire visigoth arien. L'emprise de l'hérésie fut très puissante dans les provinces françaises : si nous pouvons nous fier au peu que nous en savons, elles furent les premières à se soulever contre le Pouvoir central quand, en 589, Récarède abjura l'arianisme au troisième concile de Tolède.

Quand le syncrétisme arien commença, au VIIIe siècle, à glisser vers le syncrétisme musulman, les gens du Midi durent renoncer à poursuivre le même destin que les Ibériques : ils étaient déjà l'objet d'une forte pression de la part des gens du nord de la France ; barbares et miséreux, ceux-ci, sous prétexte de croisade, descendaient surtout rechercher les richesses alimentaires que procure le soleil, et qui à l'époque, constituaient la richesse en soi. Cette offensive a duré depuis le début du VIe siècle, quand Clovis vainquit les Visigoths à Vouillé, jusqu'au début du XIIIe siècle, quand les Méridionaux seraient vaincus à Muret par Simon de Montfort et ses gens de langue d'oïl — malgré l'appui du chef de la Confédération : Pierre Ier d'Aragon, accouru du sud de la péninsule Ibérique, où il viendrait de défaire les almohades, pour renforcer son vassal le comte Raymond VI de Toulouse. La raison officielle de l'invasion serait toujours la même que sous le roi franc :

la lutte contre l'hérésie, en l'occurrence la croisade contre les Albigeois.

C'est dans ce contexte que doit être replacée et étudiée la bataille survenue près de Poitiers en octobre 732 : des Aquitains, Basques et autres Pyrénéens, renforcés de vagabonds d'au-delà des montagnes, ont vraisemblablement tenté fortune dans une expédition vers les rives de la Loire ; rien d'autre qu'un épisode qui, dans le grand journal de l'Histoire, mérite à peine de figurer dans la rubrique des faits divers. Cependant, pour les moines qui, au siècle suivant, écrivirent l'histoire selon le préjugé catholique, et pour les générations ultérieures, soumises au même esprit tendancieux, il s'était évidemment agi d'un miracle de leur dieu ; celui-ci avait donné la victoire aux Francs parce qu'ils défendaient le christianisme contre un envahisseur hérétique, donc exotique et arriéré, un ennemi de la Sainte Trinité, bref un suppôt du Diable : le Sarrasin. Le temps et l'enflure de la légende ibérique aidant, l'engagement banal de Poitiers se trouverait converti en une action extraordinaire en vertu de laquelle la Chrétienté aurait été sauvée du péril arabe.

La même altération, peut-être mensongère, s'est produite à propos de certains faits rapportés dans les chansons de geste, qui suivirent le même courant d'opinion que les moines-chroniqueurs : mort à Roncevaux dans un combat d'arrière-garde avec des brigands basques, Roland fut métamorphosé non seulement en champion mais en martyr de la « vraie foi ». Pour être convaincu de la réalité de cette erreur — ou supercherie — il suffit de comparer les textes français avec les écrits ibériques, ces derniers ayant subi de manière différente l'influence du mythe de l'invasion arabe : pour le troubadour gaulois, le Sarrasin était un ennemi exotique et fabuleux, qui jouissait d'accointances mystérieuses avec le Diable ; pour le poète ibérique, le musulman est un frère, et dans ses exploits, il est présenté souvent comme plus sympathique que le chrétien. Toutefois, il y a longtemps que la critique littéraire a réduit Roncevaux à sa mesure réelle, et que dans les ouvrages sérieux, le combat de Roland est entré dans la légende ; en revanche, la critique historique n'a su — ou pu — faire de

même avec Poitiers, parce qu'il fallait déraciner auparavant le complexe gigantesque qui a pris consistance dans la tradition de deux civilisations.

Elevons-nous au-dessus de l'anecdote et avançons dans la compréhension des temps passés, pour atteindre les mouvements de fond qui agitaient alors les masses : au haut Moyen Age, le caractère dominant des populations du Domaine pyrénéen était un sens critique axé sur le syncrétisme arien ; il y avait là un monde d'idées bouillonnant, où le rationalisme gréco-romain semble avoir exercé une action décisive sur l'évolution des concepts religieux. Il en avait été de même en Orient, où l'hérésie arienne s'était propagée également ; ainsi apparurent, dans le Midi français, des mouvements parallèles qui avaient aussi leur source en Asie : traditionnels comme le judaïsme, irrationnels comme la gnose et d'autres écoles dualistes.

Aux chrétiens du nord de la France, barbares illettrés qui ne s'embarrassaient pas de subtilités théologiques, les Méridionaux semblaient des païens, riches de surcroît : la passion religieuse s'alliait à l'intérêt du pillage. A l'époque, cette association monstrueuse était monnaie courante ; si le mécréant croupissait dans la misère, personne ne se préoccupait de son salut. En revanche, de même qu'en Mauritanie, les nomades almoravides avaient aspiré à la conquête du Maroc et de l'Andalousie, de même sur les rives de la Seine, on rêverait de s'enrichir aux dépens des cathares ; pris en écharpe, le Domaine pyrénéen fut grignoté par les gens de son nord et de son sud, lesquels finiraient par s'affronter à leur tour sur la ligne de crête des Pyrénées. Pour la péninsule Ibérique, toutefois, le problème est assez complexe : dès le XIe siècle, l'esprit de croisade serait assimilé en partie par la culture andalouse ; celle-ci s'intégrerait le chevalier pauvre et famélique.

Dans le Midi français, la question serait tranchée par le glaive : l'esprit critique autochtone, qui datait des fastes de la civilisation romaine, serait maté par des soldats, inspirés par des moines. Cette action ne nous est connue de façon

spectaculaire qu'à propos de la croisade des Albigeois : nous sommes bien renseignés sur cet événement ; parce que nous n'en savons guère, pouvons-nous prétendre qu'on n'avait pas déjà cherché à extirper l'hérésie arienne de ces régions, entre le VIIe et le XIIIe siècles ? Le cataclysme déchaîné par Philippe Auguste parviendrait effectivement à cette fin : l'hérésie disparaîtrait, laissant en héritage une mentalité particulière qui marquerait les populations. Elle se manifeste encore, par un vigoureux sens critique, voire un anti-cléricalisme, qui contraste fortement avec l'irrationnalité religieuse des gens du nord de la France, et qui explique le succès qu'a connu naguère le radicalisme au sud de la Loire.

L'esprit critique qui s'est épanoui là lors de la cristallisation du syncrétisme arien, y fut opprimé beaucoup plus tôt que dans la péninsule Ibérique : refoulé dans le subconscient collectif, il reparaîtrait à la moindre occasion, résurgence extrémiste contre la religion dominante ; l'hérésie cathare ou, plus tard, l'enthousiasme apparemment subit des masses à adhérer à la Réforme, ne seraient rien d'autre qu'un mouvement passionnel des populations, ravies de profiter du jaillissement de la flamme gnostique ou de l'enseignement des humanistes pour prendre une position opposée à la vérité officielle et créer des difficultés à ses représentants. Dissimulée sous une hypocrisie forcée, mise plus ou moins en sourdine au long des siècles, se maintiendrait au fond des cœurs la haine de l'homme du Nord, ce barbare orthodoxe qui avait imposé sa loi par le fer et par le feu.

Le complexe provoqué chez les descendants des hérétiques du Midi français ne s'est pas manifesté seulement par cette rancune solide : il a aussi catalysé le développement de valeurs intellectuelles. L'esprit critique avait joué en Orient un rôle déterminant dans l'évolution des idées religieuses ; il refleurit au IXe siècle en une gerbe de concepts philosophiques et scientifiques. Ce savoir fut transmis à l'Andalousie ; il y atteignit l'apogée de son génie créateur aux XIe et XIIe siècles. Les intellectuels du Midi français avaient maintenu des relations étroites avec la péninsule Ibérique : ils sauraient recueillir et transmettre au reste de l'Occident les

connaissances nouvelles en mathématiques, astronomie, géographie, sciences naturelles, médecine... ; ainsi s'explique la renommée, au bas Moyen Age, des universités de Montpellier et Toulouse. La langue d'oc concurrencerait le latin comme instrument d'expression scientifique ; des procédés littéraires seraient imités, donnant naissance à une poésie brillante et porteuse d'avenir. Des horizons nouveaux s'ouvriraient aussi en philosophie ; leurs découvreurs s'attireraient les foudres de maître Albert et saint Thomas d'Aquin. Toute cette action serait possible seulement parce que sous les cendres refroidies, le feu ne se serait pas éteint complètement ; sans le souvenir de l'esprit critique qui s'était manifesté dans les temps révolus, la transmission des enseignements de la culture andalouse à l'Occident chrétien aurait été inadéquate : le génie de la Renaissance s'en serait trouvé affaibli.

Souvenir du syncrétisme arien, l'esprit critique est devenu le caractère dominant de la civilisation européenne, du moins de sa minorité éclairée. Toutefois, il est beaucoup plus répandu, en France, dans les masses méridionales que dans les populations ouvrières ou campagnardes du reste du pays : il est évident que nous avons affaire à la survivance, dans l'inconscient collectif, d'une manifestation passée ; les gens sans culture expriment ce témoignage par une sorte de sagesse sceptique. Leur réserve prend parfois une teinte anti-cléricale ; d'autres fois, elle mène à des adaptations pittoresques de mouvements généraux, tel le communisme *sui generis* de certaines gens du Midi, ou à une prise particulière de position vis-à-vis de l'Etat et des vérités officielles. Cette sagesse est le fruit des grandes leçons des ancêtres : nous ne pouvons nous l'expliquer qu'après avoir apprécié les lames de fond qui, au haut Moyen Age, ont bouleversé cette partie de l'Europe occidentale et, dans la confusion subséquente des concepts, abouti à la transfiguration du Méridional en Sarrasin.

ACHEVE D'IMPRIMER
EN OCTOBRE MCMLXIX
SUR LES PRESSES DE
BISCAYE FRERES, IMPRIMEURS
DÉPARTEMENT PRIMÉCA
22, RUE DU PEUGUE
BORDEAUX (FRANCE)

2060. N° imprimeur 1344. N° d'éditeur 6832. Dépôt légal : 4e trimestre 1969.